

سلسلة تراث الشهيد القاضي نور الله التستريّ

التراث التفسيريّ

كشف القناع

عمّا وقع في تفسير البيضاويّ من خلل وزلل

حاشية القاضي نور الله التستريّ على تفسير البيضاويّ

الجزء الثالث

سورة البقرة (آية ٦٧ - آخر السورة)



القاضي الشهيد نور الله التستري
(٩٥٦-١٠١٩هـ.)

تحقيق: الشيخ محمّد رضا الفاضليّ

بإشراف اللجنة العلميّة لتراث الشيعة القرآنيّ



كشف القناع

عمّا وقع في تفسير البيضاويّ من خلل و زلل

«حاشية القاضي نور الله التستريّ على تفسير البيضاويّ»

الجزء الثالث: سورة البقرة (آية ٦٧ ـ آخر السورة)

تأليف: القاضي الشهيد نور الله التستريّ

تحقيق: الشيخ محمد رضا الفاضليّ

بإشراف اللجنة العلميّة لتراث الشيعة القرآنيّ

التابعة لمكتب آية الله العظمى السيد على الحسيني السيستاني

سرشناسه	شوشتري ، نورالله بن شريف الدين ، ٩٥٦-١٠١٩ق.
عنوان و نام پديدآور	كشف القناع عمّا وقع في تفسير البيضاويّ من خلل و زلل «حاشية القاضي نور الله التستريّ على تفسير البيضاويّ»
مشخصات نشر	مشهد: مجمع البحوث الإسلاميّة، ١٤٤٠ق.=١٣٩٧ش.
مشخصات ظاهرى	ج. شابک (ج ٣) 978-600-06-0319-9 (دوره) 978-600-06-0316-8
وضعيت فهرست‌نويسى	فيپا.
يادداشت	ج.١. الحمد ج.٢. البقرة ج.٣ البقرة ج.٤. آل عمران ـ المائدة، بتحقيق الشيخ محمد رضا الفاضليّ. ج.٥. حاشية المولف على حاشية السيد البخاري على تفسير البيضاويّ، رسالة كشف العوار في تفسير آية الغار، رسالة مونس الوحيد في تفسير آية العدل و التوحيد، بتحقيق الشيخ محمد جواد المحمودى.
موضوع	بيضاوي، عبدالله بن عمر، -٦٨٥ق. أنوار التنزيل وأسرار التأويل ـ نقد و تفسير.
شناسه افزوده	بنياد پژوهشهاى اسلامى.
شناسه افزوده	فاضلى، محمد رضا، ١٣٤٨ - ، مصحح.
شناسه افزوده	محمودى، محمد جواد، ١٣٥٧ - ، مصحح.
رده بندى ديويى	٢٩٧ / ١٧٢٤
رده بندى كنگره	BP ١٩٦ / ٨
شماره كتابشناسى ملى	۵۵۱۹۴۴۳





كشف القناع

عمّا وقع في تفسير البيضاويّ من خلل و زلل

«حاشية القاضي نور الله التستريّ على تفسير البيضاويّ»

الجزء الثالث: سورة البقرة (آية ٦٧ ـ آخر السورة)

تأليف: القاضي الشهيد نور الله التستريّ

تحقيق: الشيخ محمد رضا الفاضليّ

التدقيق: محمد رضا بهادري

تنضيد الحروف: محمود رسولي

تصميم الغلاف: سيد مسعود فرهنگ

الطبعة الأولى: ١٤٤٠ق / ١٣٩٨ش

٢٠٠ نسخة ـ وزيري / الثمن: ٨٠٠٠٠٠ ريال إيرانيّ

الطباعة: مؤسّسة الطبع والنشر التابعة للآستانة الرضويّة المقدّسة

مجمع البحوث الإسلاميّة، ص.ب ٣٦٦-٩١٧٣٥

هاتف و فاكس وحدة المبيعات في مجمع البحوث الإسلاميّة: ٣٢٢٣٠٨٠٣

www.islamic-rf.ir info @islamic-rf.ir

[سورة البقرة]

[قوله تعالى ﴿وَاِذْ قَالَ مُوسىٰ لِقَوْمِهِ اِنَّ اللهَ يَاْمُرُكُمْ اَنْ ...﴾ (٦٧)]

[حكمة ذبح هذه البقرة دون غيرها]

قوله تعالى: ﴿اَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ إنّما أمر[1] بذبح البقرة دون غيرها لأنّها من جنس ما عبدوه من العجل ليهوّن عندهم ما كانوا يرونه من تعظيمه فيزول ما كان في نفوسهم من عبادته.

قوله: فأمرهم الله أن يذبحوا بقرة ويضربوه ببعضها ليحي[2] فيخبر بقاتله.

وإنّما أحيا الله تعالى القتيل بقتل حيّ ليكون أظهر لقدرته في اختراع الأشياء من أضدادها.

قوله: أوّل هذه القصّة قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَٱدَّٰرَءْتُمْ فِيهَا﴾[3] وإنّما فكّت عنه إلى آخره.

[ما أفاده السيّد المرتضى في تقديم الأمر بذبح البقرة على قتل النفس وتتميمه]

قال سيّدنا المرتضى علم الهدى قدّس سرّه الشريف في كتاب الغرر: إذا سأل سائل عن قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَٱدَّٰرَءْتُمْ فِيهَا وَٱللَّهُ مُخْرِجٌ مَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ * فَقُلْنَا ٱضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذٰلِكَ يُحْيِي ٱللَّهُ ٱلْمَوْتىٰ﴾[4] فقال: كيف ذكر هذا بعد ذكره البقرة

---

١. «ش، م، ه»: ـ أمر.

٢. في المصدر: ليحيا.

٣. البقرة: ٧٢.

٤. البقرة: ٧٢ ـ ٧٣.

والأمر بذبحها وقد كان ينبغي أن يقدّمه لأنّه إنّما أمر بذبح البقرة لينكشف أمر القاتل فكيف أخّر ذكر السبب عن المسبّب وبنى الكلام بناء يقتضي أنّه كان بعده؟ فالجواب عنه وجهان:

أحدهما: أنّ هذه الآية وإن تأخّرت فهي متقدّمة في المعنى على الآية التي ذكرت فيها البقرة ويكون التأويل: وإذ قتلتم نفساً فادّارأتم فيها فسألتم موسى فقال: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا﴾ فأخّر المقدّم وقدّم المؤخّر، ومثل هذا في القرآن وكلام العرب كثير، ومثله ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ٱلَّذِىٓ أَنْزَلَ عَلَىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُۥ عِوَجًا * قَيِّمًا لِيُنْذِرَ﴾[١].

والوجه الثاني أن يكون وجه[٢] تأخير قوله: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا﴾ أنّه علّق[٣] بما هو متأخّر في الحقيقة وواقع بعد ذبح البقرة وهو قوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا ٱضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذَٰلِكَ يُحْيِى ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ﴾[٤] لأنّ الأمر بضرب المقتول ببعض البقرة إنّما هو بعد الذبح فكأنّه قال: ﴿فَذَبَحُوهَا وَمَا كَادُوا يَفْعَلُونَ﴾ ولأنّكم ﴿قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَٱدَّٰرَءْتُمْ فِيهَا﴾ أمرناكم أن تضربوه ببعضها لينكشف أمره[٥].

وهذان الوجهان غير ما أشار إليه المصنّف في هذا المقام وقد يقال أيضاً: إنّه لو أخّر الأمر بالذبح لكانت قصّة واحدة ولذهب تثنية التقريع ولقد روعيت نكتة بأن استؤنفت الثانية ليكونا[٦] قصّتين في تثنية التقريع[٧] ووصلت بالأولى بضمر البقرة في قوله: اضربوه ببعضها، لا باسمها[٨] دلالّة على أنّها[٩] قصّة واحدة، فتأمّل.

قوله: وقصّته أنّه كان فيهم شيخ موسر فقتل ابنه بنوا أخيه طمعاً في ميراثه.

---

١. الكهف: ١ ـ ٢.
٢. «م، ه»: ـ وجه.
٣. في المصدر: معلّق.
٤. البقرة: ٧٣.
٥. **الأمالي** للشريف المرتضى ٤/ ١٢٩ ـ ١٣١.
٦. «م»: فيكونا.
٧. «م، ه»: التفريع.
٨. «ش»: بأسمائها.
٩. «م، ه»: أنّه.

يعني بعد موت الشيخ، لا يخفى أنّ عبارة الكشّاف فقتله بنو أخيه[١]، وقال الفاضل التفتازاني: الصواب بنو عمّه كما في سائر كتب التفسير، وكما قال بعد ذلك: قتلني فلان وفلان لا بني عمّه، ثمّ أشار إلى ما فعله[٢] القاضي هاهنا وغيره في غيره، فقال: ومنهم من لم يجوز السهو على المصنّف، فغيّر لفظ الكتاب إلى فقتل ابنه بنو أخيه ليرثوه أي الشيخ، ويدفعه ما ذكر في آخر القصّة، ولم يورث قاتل بعد ذلك لأنّهم لم يقتلوا المورّث، فقيل: ضمير «ليرثوه»[٣] للابن، ويكون قتل الابن بعد موت الشيخ، وردّ بأنّه لا معنى لذكر الشيخ[٤] حينئذ؛ إذ صارت القصّة أنّه كان رجل موسر قتله بنو عمّه ليرثوه، انتهى.

وقد نقل المحشّي الفاضل هذا الاستدراك بعبارة أُخرى[٥] من غير نسبة إلى الفاضل التفتازاني ليظنّ الناظر أنّه من جملة تصرفاته وأنّه من أهل هذا الشأن، فتدبّر.

قوله: لأنّ الهزء في مثل ذلك جهل وسفه.

يعني إنّما قال: من الجاهلين دلالّة على أنّ الاستهزاء لا يصدر إلّا عن جاهل فإنّ من استهزء بغيره إمّا أن يستهزء بخلقته فلا وجه له بل كاد أن يكون كفراً وهو نهاية الجهل، وإمّا بفعل فإذا كان قبيحاً فالواجب أن ينبّه فاعله على قبحه لينزجر عنه، وأمّا الاستهزاء فلا، فالاستهزاء على هذا كبيرة لا يقع إلّا عن جاهل به، لكن لا يخفى أنّ ظاهر التقييد بقوله: في مثل ذلك، يدلّ على أنّ الاستهزاء قد لا يكون سفهاً وجهلاً، ولهذا قال الفاضل التفتازاني: إنّ المراد بقول صاحب الكشّاف في هذا المقام إنّ في مقام التبليغ والإرسال والجواب عمّا رفع إليه من القضية يكون الاستهزاء

---

١. **الكشّاف** ١/ ٢٨٦.
٢. «ش»: نقله.
٣. «ش، ل»: ـ ليرثوه، وفي «م»: يورثه.
٤. في هامش «ع»: أي في قوله: كان بني إسرائيل شيخ هو، إلى آخره «١٢».
٥. **حاشية عصام**، المخطوط، ٩٣.

دليلاً على الجهل، بخلاف مقام الإخبار والتهكّم مثل قوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْهُمْ بِعَذَابٍ اَليمٍ﴾[١].

[قوله تعالى: ﴿قَالُوا أدْعُ لَنَا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنَا مَا هِيَ...﴾ (٦٨)]

قوله: لأنّ «ما» يسأل به عن الجنس غالباً إلى آخره.

[تحقيق في معنى «ما» في قوله تعالى ﴿مَا هِيَ﴾]

قال المحشّي الفاضل: إنّ قوله غالباً يدلّ على أنّه نادراً يكون لغيره فلا يتوجّه[٢] عليه ما ذكره المحقّق التفتازاني من أنّه قد تقرّر في بعض الأذهان أنّ كلمة «ما» إنّما يكون[٣] سؤالاً عن مدلول الاسم أو[٤] الحقيقة وأنّ السؤال عن الصفة إنّما يكون بـ«كيف» و[٥] «أيّ»، فزعموا أنّ «ما» هاهنا أُقيمت مقام «كيف» و«أيّ» إيماءً إلى أنّ هذه البقرة كأنّها نوع أو فرد مخصوص لها أوصاف خارجة عمّا[٦] عليه جنس البقرة، وليس ما تقرّر في الأذهان حقّاً إذ قد يسأل بـ«ما» عن الوصف، فيقال: ما زيد؟ فيجاب بالفاضل والكريم، على ما سيجيء في مواضع من الكشّاف وصرّح به المفتاح[٧]، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ لأنّه إذا جعل قول المصنّف غالباً إشارة إلى دفع ما ذكره الفاضل التفتازاني لما أُحتيج إلى العذر الذي ذكره المصنّف بقوله لكنّهم لمّا أُمروا بـه إلى قوله: أجروه مجرى ما لم يعرفوا حقيقته، ولا يخفى أنّ ما أوردناه على المـحشّي يرجع في الحقيقة إلى المصنّف من وجهين:

---

١. آل عمران: ٢١.
٢. في المصدر: فلا يتّجه.
٣. في المصدر: تكون.
٤. «ش»: و.
٥. في المصدر: أو.
٦. «ل»: ـ عمّا.
٧. حاشية عصام، المخطوط، ٩٤.

إمّا أوّلاً فلأنّه قد أخذ في السؤال[١] ما يشعر بالجواب وهو قوله: غالباً وفساده ظاهر.

وأمّا ثانياً فلأنّه بعد ما أشعر بقوله: غالباً إلى أنّ كلمة ما قد يستعمل في غير الجنس فلا يبقى وجه فيما نحن فيه للاعتذار المذكور بقوله لكنّهم لمّا أُمروا إلى آخره، وذلك ظاهر ممّا أسلفناه[٢] فتدبّر.

إن قيل: السؤال بما هو لطلب الحقيقة والحقيقة لا تعلم إلّا بأجزائها ومقوّماتها لا بصفاتها الخارجة، فالجواب بالأوصاف الخارجة لا يكون مطابقاً للسؤال.

قلنا: من البيّن أنّ مقصودهم من قولهم ما البقرة ليس طلب ماهيتها النوعية فإنّ ذلك كالمفروغ منه عندهم، وإنّما وقع السؤال عن المشخصات، فالظاهر يقتضي أن يقال: أيّ بقرة هي؟ فإنّ مطلب «أيّ» للسؤال عن الصفات الذاتية أو الخواص، فسبب العدول إمّا إقامة الحقيقة الشخصية مقام الحقيقة النوعية فإن الشخص من حيث هو شخص حقيقة أيضاً قد يطلب تصوّرها، وإمّا لأنّهم تصوّروا أنّ البقرة التي لها هذه الخاصية العجيبة حقيقتها مغايرة لحقيقة سائر البقرات وإن كان صورتها موافقة لصورتها، وإمّا لأنّ السؤال عن الجزئيات كزيد وعمرو إنّما يكون بـ«من» إذا كان طالباً للعوارض وهاهنا الجزئي غير ذي عقل فناسب أن يقام «ما» مقام «من» فتدبّر.

قوله: قال: نواعم بين أبكار وعُون.

وجه الاستشهاد أنّ البيت في مدح بعض النساء بأنّهن حديثة السنّ واقعة بين سنّين يعدّان من سنّ الحداثة فلو كان العون مرتبة فوق مرتبة النصفية لم يحصل من

---

١. في هامش «ع»: وهو قوله: وكان حقّه أن يقولوا، إلى آخره.

٢. في هامش «ع، هـ»: لأنّ هذا القدر مبنيّ على أن لا يكون كلمة «ما» مستعملة في غير الجنس أصلاً «١٢ منه رحمه الله».

ذكر كونهنّ بين البكر والعون مدح ضرورة أنّه لو كان العون سنّ السبعين مثلاً لم يحصل من ذكر كون سنّ المحبوبة متوسّطاً بين البكر وبين العون مدح لاحتمال أن يكون ذلك التوسّط في ضمن سنّ الستّين والمرأة البالغة إلى الستّين إنّما يصلح للسكّين لا للمدح والتحسين.

قوله: وعود هذه الكنايات إلى آخره.

[المأمور به في الذبح بقرة معيّنة أو مبهمة]

أي الضمائر في مراتب السؤال والأجوبة، أعني قوله: ﴿مَا هِيَ﴾ وقوله: ﴿إِنَّهَا بَقَرَةٌ﴾ كذا وكذا، واعلم أنّهم اتّفقوا على أنّ المأمور به ابتداء هو ذبح بقرة مبهمة كيف كانت نظراً إلى ظاهر العبارة، وإنّ وقوع الامتثال آخر الأمر إنّما كان يذبح بقرة معيّنة موصوفة بصفة معيّنة، وأنّهم لو ذبحوا غيرها لم يحصل الامتثال واختلفوا في أنّه البقرة المعيّنة حقيقة أيضاً أو المبهمة، وإنّما قيّد بتشديدهم فاختار بعضهم الأوّل مستدلّاً بما ذكره المصنّف[١] من أنّ عود الكنايات وإجراء الصفات على بقرة يدلّ على أنّ المراد بها بقرة معيّنة إلى آخره.

أقول: وممّا يدلّ على تعيّنها أنّهم لو لم يكونوا مأمورين بذبح بقرة معيّنة جامعة للصفات المذكورة بل كان مراده تعالى ذبح أيّ بقرة كانت لكان الظاهر أنّهم إذا رجعوا[٢] وقالوا: ما هي أن يكون الجواب اذبحوا أيّ بقرة كانت، وقد يستدلّ على ذلك باستفسارهم عنها فإنّ المجمل يحتاج إلى الاستفسار دون المطلق فتدبّر.

قوله: والمروي عنه عليه الصلاة والسلام[٣].

قال المحشّي الفاضل: فإن قلت: الحديث نصّ فكيف جعل مؤيّداً للرأي الثاني،

---

١. «هـ»: ـ المصنّف.
٢. «م»: رجعوا منها.
٣. في المصدر: عليه السلام.

قلت: لأنّه خبر الآحاد فلا يكون دليلاً [عليه]، على أنّه يمكن تأويل الحديث بأنّ المراد بقوله عليه الصلاة والسلام: «لو ذبحوا أيّ بقرة لأجزأهم»[١]، أنّ العمل بما يفهم من الدليل يجزي المجتهد، وإن لم يكن حكمه إيّاه في نفس الأمر، وبأنّ الإجزاء مبني على انقلاب المخصوصة مطلقة فإنّ[٢] هذه الخاصية في قدرة الله تعالى لا يتوقّف على بقرة مخصوصة، ولكنّهم قوم شدّدوا على أنفسهم باللجاج والعتوّ في الأُمور فشدّد الله عليهم بجعل المأمور به بقرة مخصوصة[٣]، انتهى.

وأقول: في كلا الجوابين نظر؛ أمّا الأوّل: فلأنّ التأويل الذي ذكره أوّلاً مع أنّه موقوف على ثبوت كون هؤلاء المأمورين بأجمعهم من أهل الاجتهاد يتوجّه عليه أنّه إن أراد بقوله العمل بما يفهم[٤] من الدليل يجزي المجتهد أنّه يجزي للمجتهد العمل بما يفهمه هو من الدليل فمسلّم لكن الظاهر أنّ هؤلاء لم يفهموا من الآية إرادة الإطلاق حتّى يجزيهم العمل به؛ فلا فائدة حينئذ في أخبار النبي ﷺ بذلك كما لا يخفى وإن أراد به أنّه يجزي للمجتهد العمل بما يفهمه غيره ففساده أظهر من أن يخفى.

وأمّا الثاني: فلأنّ ما ذكره من أنّ الإجزاء مبني على انقلاب المخصوصة مطلقة مدخول بأنّ الذي ذهب إليه هاهنا بعضهم ليس إلّا انقلاب المطلقة إلى المخصوصة دون العكس، فكيف يقال: إنّ الإجزاء مبني على انقلاب المخصوصة مطلقة.

إن قيل: لعلّ العكس وقع سهواً من قلم الناسخ والعبارة الصحيحة إنّ الإجزاء مبني على انقلاب المطلقة مخصوصة بمعنى أنّهم بعد انقلاب المطلقة مخصوصة لو[٥] ذبحوا أيّ بقرة لأجزاهم.

---

١. **قصص الأنبياء** لابن كثير ٢/ ١٣٧؛ **عيون أخبار الرضا** عليه السلام ٢/ ١٦؛ **تفسير البيضاوي** ١/ ٨٦.

٢. في المصدر: بأنّ.

٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ٩٤.

٤. «ش»: يفهمه.

٥. «ل»: ولو.

قلت: هذا أظهر فساداً من الأوّل؛ إذ بعد انقلاب المطلقة إلى المخصوصة لا يبقى مطلقة حتّى يقال: لو ذبحوا أيّ بقرة على الإطلاق لأجزأهم وهو ظاهر.

اللّهمّ إلّا أن يبني على العبارة الثابتة في أصل النسخة، ويقال: مراد المحشّي أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يقصد بالحديث المذكور تفسير البقرة المذكورة في القرآن وبيان أنّه معيّنة أو مطلقة؛ بل مراده صلى الله عليه وآله إفادة الكلام برأسه في عموم قدرة الله تعالى وهو أنّ البقرة المخصوصة لو انقلبت مطلقة لأجزأهم في ترتّب[1] الأثر المذكور وهو إحياء الميّت عليها وكان الله تعالى قادراً على أنّ يترتّب[2] ذلك الأثر عليها و[3] لم يكن ترتّب الأثر المذكور متوقّفاً على أن يكون البقرة معيّنة فتأمّل.

قوله: وقرئ أنّ الباقر إلى آخره.

روي أنّ قارئه مولانا الإمام محمّد الباقر عليه السلام لقّبه به جدّه صلى الله عليه وآله وسلم لتبقّره في العلم أي توسّعه، أو لأنّه يبقر العلم كما يبقر الثور الأرض على ما في الرواية المشهورة لجابر بن عبد الله الأنصاري عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم[4]، ولعلّ المصنّف[5] عدل عن النسبة إليه عليه السلام لنكتة لطيفة هي دفع إيهام أنّ قراءته موافقة للقبه، وقد أخذ هذه النكتة من صاحب الكشّاف حيث ذكر في هذا المقام اسم محمّد وعدل عن لقبه المذكور[6] المشهور، أعني الباقر، إلى ذكر لقب آخر له عليه السلام وهو ذو الشامّة صيانة عن الإيهام المذكور في هذا الموضع خاصّة كما صرّح به العلّامة الرازي في حاشيته.

والظاهر في وجه العدول عن نسبته إلى الإمام عليه السلام عدم وضوح الرواية عنه عليه السلام[7]

---

١. «ش»: ترتيب.
٢. «ع»: يُرتّب.
٣. «هـ»: أو.
٤. انظر: **كشف الغمّة** ٢ / ٣٢٩؛ **مطالب السؤول في مناقب آل الرسول**، ٤٢٦؛ **تاج المواليد** للطبرسي، ٣٩؛ **اختيار معرفة الرجال** للطوسي ١ / ٢١٨؛ **الصحاح** ٢ / ٥٩٤.
٥. في «م، هـ» بدل المصنّف: المراد.
٦. في «م» زيادة: في هذا الموضع.
٧. «م»: ـ عنه عليه السلام.

كما ذكره المحشّي الفاضل؛ وذلك لأنّه ليس في تفاسير الإمامية عن ذكر هذه القراءة عين ولا أثر، ولو صحّت الرواية في ذلك عن إمام أهل البيت عليه السلام لكان هؤلاء أولى بمعرفتها وذكرها لأنّ صاحب البيت أعرف بالبيت والله تعالى أعلم.

قوله: احتجّ به أصحابنا على أنّ الحوادث بإرادة الله تعالى إلى آخره.

[تحقيق في ما تعلّق به إرادة الله وإبطال قول الأشاعرة]

تفصيل الكلام في هذا المقام أنّ الأشاعرة ذهبوا إلى أنّ الله تعالى مريد لجميع الكائنات من الطاعات والمعاصي والسيّئات من الكفر والشرور والقبائح والمثالب على ما روي[١] مرفوعاً إلى النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن[٢]، لكنّهم إنّما أسندوها إليه إجمالاً واحترزوا عن إسنادها إليه تفصيلاً، فلا يصحّ عندهم أن يقال: له تعالى أنّه خالق القردة والخنازير، ويصحّ أن يقال: خالق الكلّ، وتمسّكوا فيه بأنّ إسناد الكفر والفسق إليه موهم للكفر[٣] لأنّ بعض العلماء لم يفرّقوا بين الأمر والإرادة، فلو كان الكفر والفسق بإرادته لكانا[٤] مأموراً به، وإذا كان إسناد أمثاله إليه موهماً للكفر فيجب الرجوع إلى التوقيف من الشارع ولا توقيف منه ثمّة، فلا يصحّ إطلاق أمثاله عليه تفصيلاً.

وهذا كما ترى أشبه بأعمال الحيلة في العقيدة[٥] واحتجّوا على أنّه تعالى مريد

---

١. في هامش «ع، م، هـ»: فيه أنّه إن أُريد أنّ معنى الرواية إنّ الله تعالى مريد كلّ كائن بالذات فهو ممنوع وإنّما يكون كذلك إن [«م»: لو] ثبت أنّه موجد كلّ ما يوجد ابتداء وليس لغيره تأثير فاعلي وهو ممّا لم يثبّت، وإن أُريد أنّه تعالى مريد له أعمّ من أن يكون قطعة بالذات أو بالعرض فهو مسلّم ولا يلزم منه أن يكون الكفر والمعاصي من مخلوقاته تعالى لجواز أن يكون ذلك من متعلّقات مشيّته بالعرض لا بالذات «١٢ منه رحمه الله».

٢. **الكافي** ٢ / ٥٧٢؛ **الأمالي** للصدوق، ٥٧٧؛ **الاعتقادات** للصدوق، ٣٢؛ **سنن أبي داود** ٢ / ٢٩٥.

٣. «ل»: وهم الكفر، وفي «ش»: الكفر. ٤. «م، هـ»: لكان.

٥. «م»: القصيدة.

لجميع الكائنات بالمعقول والمنقول، أمّا المعقول فهو أنّه لولا ذلك لزم عجزه تعالى، وأيضاً هي ممّا أوجدها الله بلا إكراه، وكلّ موجد لشيء بلا إكراه فهو مريد لذلك الشيء، أمّا الصغرى فلأنّ جميع الحوادث عندهم مستندة إليه أوّلاً والإجماع على أنّ[١] ما يوجده لا يكون مكروهاً له، وأمّا الكبرى فلأنّ اختصاص إيجاد كلّ شيء بوقته إنّما يكون بإرادته، والجواب عن الأوّل أنّ مراده تعالى ليس إلّا أن يفعل العبد الصلاة مثلاً بقدرته واختياره ومشيته، فلو لم يفعل كذلك[٢] وفعل المعصية لم يلزم عجزه تعالى، نعم لو أراد أن يقع الصلاة على إطلاقها ولم يقع يلزم ذلك وليس فليس، والجواب عن الثاني أنّ ما ذكروه مبني على أصلهم الفاسد في مسألة خلق الأعمال وقد عرفت بطلانه.

وأمّا المنقول فمنها الآية التي نحن فيها كما قرّره المصنّف والجواب عنه أنّ قوله تعالى: ﴿إِنَّآ إِن شَآءَ ٱللَّهُ لَمُهْتَدُونَ﴾[٣] حكاية قول اليهود[٤] واعتقادهم لا يصير حجّة، وأنّه يصحّ أن يكون مبنياً على تردّدهم في الأمر من الله تعالى كما يفصح عنه قولهم: ﴿أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا﴾[٥]، وما روي عن النبي ﷺ أنّه استحسن تعليقهم وأثبت لهم اليمن والبركة، فهو من أخبار الآحاد ولا ينفع في الاعتقاد، على أنّه يمكن حمل الهداية هاهنا[٦] على معنى التوفيق كما يفهم من كلام صاحب الكشّاف[٧]، وبعضهم حمل المشية في أمثال هذه الآية على مشية القسّر والإلجاء[٨]، وقد جاء المشية بهذا المعنى صريحاً في قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾[٩].

---

١. «م»: ـ أنّ.
٢. «ش»: لذلك.
٣. البقرة: ٧٠.
٤. «م، ل، ه»: عن قول اليهود.
٥. البقرة: ٦٧.
٦. «ش»: هنا.
٧. **الكشّاف** ١/ ٢٨٨.
٨. **فقه القرآن** للراوندي ١/ ٣٤٥.
٩. يونس: ٩٩.

واحتجّت العدلية من المعتزلة والإمامية على أنّه تعالى لا يريد الكفر والفسق من الكافر والفاسق بالمعقول والمنقول أيضاً، أمّا المعقول فأوّلاً: بأنّه لو أراد منهم الكفر والفسق مع أمرهم بالإيمان والطاعة لكان يلزم سفهاً في أحكامه وهو باطل بالإجماع.

وثانياً: بأنّ الطاعة موافقة المريد في مراده فلو أراد الله سبحانه الكفر من الكافر لكان الكفر منه موافقه لمراد[١] الله فيكون الكافر مثاباً بكفره.

وثالثاً: بأنّ الكفر لو كان مراد الله تعالى لكان واقعاً من الكافر بقضائه لأنّ الواقع بقضائه يلازم الواقع بإرادته ولو كان الكفر واقعاً بقضائه لوجب الرضاء[٢] به لأنّ الرضا بالقضاء واجب بالإجماع لكن الرضاء بالكفر كفر بالإجماع[٣].

فأجابوا عن الأوّل بأنّ الأمر غير الإرادة بل الأمر[٤] كثيراً ما يقع بغير مراد الأمر كالممتحن لعبده بالطاعة والعصيان فإنّ مراده من أمره العبد بفعل ما ليس إلّا الامتحان لإقدام العبد بما أُمر به، وكالمعاتب من السلطان في ضرب عبده بالانتقام فاعتذر بعصيان العبد وأمره في حضور السلطان بإقدام فعل فإنّه لا يريد إلّا عصيانه تصديقاً لعذره، وكالملجاء في الأمر بقتل ولده أو صديقه فإنّه لا يريد البتّة الإقدام إلى قتل ولده أو صديقه، وأيضاً إن الله تعالى قد أمر الكافر الذي علم استمراره على الكفر إلى أن يموت بالإيمان ولم يرد منه وإلّا لزم انقلاب علمه جهلاً، ولأنّ المرء قد يقول لغيره: أردت منك هذا الفعل، ولا أمرك به؛ ولأنّ النسخ يجوز قبل مضيّ مدّة[٥] الامتثال بالأمر فلو كان الأمر الأوّل مراداً له لكان يريده ويكرهه في وقت واحد من جهة واحدة.

---

١. «ل»: المراد.
٢. «ش»: يوجب.
٣. انظر: **المواقف** للإيجي ٣ / ٢٥٠ و٢٥٦.
٤. «ش»: بل الأمر بالعكس.
٥. «ش»: هذه.

وردّ بأنّ الأمر في مادّة العبد والملجاء ليس أمراً إلّا بحسب اللفظ، والكلام في الأمر الحقيقي على أنّ العاقل كما لا يريد الفعل من عبده كذلك لا يطلب عنه طلباً نفسانياً، واستحالة إيمان الكافر بسبب تعلّق علمه تعالى بعدمه لا ينافي مقدوريته بالذات فيكون مراداً له، وقوله أردت منك هذه الفعل ولا أمرك به؛ إنّما يفيد تحقّق الإرادة بدون الأمر وهو لا يفيد كون أمر النفسي مغايراً للإرادة بل الأمر إرادة مخصوصة بالقول، وأنت خبير بأنّ التغاير بالعموم والخصوص لا يجديهم نفعاً، وجواز النسخ قبل حضور الوقت ممنوع على مذهبنا كما تقرّر في كتب أُصول الفقه.

وعن الثاني أوّلاً بأنّ الطاعة موافقه الأمر لا موافقة[1] الإرادة والأمر غير الإرادة وقد عرفت فساده، وثانياً بأنّ الله أراد الكفر بالكافر ولا يريده منه والطاعة موافقة مراده من العبد لا موافقه مراده به، وردّ بأنّه لا معنى لقوله يريد بالكافر ولا يريد منه إلّا أنّه مريد للكفر باعتبار أنّه فعله وكاره له باعتبار صدوره من العبد وكسب العبد له فقوله: مريد للكفر باعتبار أنّه من الله مبني على أصلهم الفاسد في خلق الأعمال وقد عرفت بطلانه، وقوله: غير مريد أي كاره له، باعتبار صدوره من العبد موافق لمذهب الشيعة والمعتزلة، وقولهم: فبعد بطلان أنّ الكفر من أفعال الله تعالى ثبت قول الشيعة والمعتزلة.

وعن الثالث بأنّ الرضا إنّما يجب بالقضاء لا بالمقضي والكفر مقضي[2] على أنّ الإنكار المتوجّه نحو الكفر إنّما هو بالنظر إلى المحلّية لا إلى الفاعلية يعني أنّ للكفر

١. «هـ»: لا لموافقة.

٢. في هامش «ع، م، هـ»: وقد يقال بعبارة أُخرى هي أنّ الرضا بالكفر لا من حيث أنّه مقضيّ هو ذات الفصل الصادر من الله تعالى أو العبد باختياره أو كسبه على اختلاف الرأيين، وأمّا أنّ المقضي هو الفعل لا باعتبار ذاته فأمر راجع إلى اصطلاح منكم وأرباب اللغة لم يلتفتوا إلى ملاحظة هذه الاعتبارات ووضع الألفاظ بإزائها والكتاب والسنّة قد ورد بلغة العرب ولم ينقلوا عن الشارع اصطلاح في ذلك فمن ادّعى النقل فعليه البيان «١٢ منه رحمه الله».

نسبة إلى الله تعالى باعتبار فاعليته له وإيجاده [إيّاه] ونسبة أُخرى إلى العبد باعتبار المحلّية له واتّصافه به وإنكاره باعتبار النسبة الثانية دون الأوّل[١]، والفرق بينهما ظاهر، وذلك لأنّه ليس[٢] يلزم من وجوب الرضا بشيء باعتبار صدوره عن فاعله وجوب الرضا به باعتبار وقوعه صفة لشيء آخر[٣]، كذا في شرح المواقف.

وفيه أنّه كلام خال عن التحصيل مبني على أنّ خلق الكفر وسائر القبائح والشرور وأنواع الظلم ليس بقبيح وليس بظلم، ولا شكّ أنّه مخالف لبديهة العقلاء ومكابرة ظاهرة لسدّ باب المناظرة، وهذا ديدنة الأشاعرة فكأنّهم كالمتصوّفة والمتفلسفة ذهبوا إلى أنّ ما في الوجود خير كلّه وكونه مذموماً ليس إلّا بالنسبة إلى بعض الأشياء وبالنسبة إلى المحال، ألا ترى أنّ الشهوة من حيث أنّها ظلّ المحبّة الذاتية السارية في الوجود محمود وعدمها وهو العنّة مذمومة من حيث أنّها ليست سبب بقاء النوع، وكذا الشهوة من حيث أنّها موجب للذّة التي هي نوع من التجلّيات الجمالية أيضاً محمودة، وعند وقوعها على غير موجب الشرع مذمومة لكونها سبباً لانقطاع النسل وموجباً للفتن العائدة إلى العدم، وهكذا جميع صور المرام فالكلّ[٤] منه وإليه من حيث الكمال، هكذا قال بعض محقّقيهم.

ولا يخفى أنّه إنكار لبديهة العقلاء ولما عليه الشرع وذووه، و[٥] قال شيخ الفلاسفة في تعليقاته: الشيء الواحد الجزئي الذي يتوافى إليه الأسباب وإن كان مستنكراً كسرقة السارق وزنى الزاني لو لم يكن نظام العالم محفوظاً فإنّ الأسباب المؤدّية إليه هي الأسباب في حفظ نظام العالم وهو كالضروري التابع لها والعقوبة التي يلحق الزاني والسارق إنّما يقع عليهما بحفظ نظام[٦] الكلّ فإنّه إن لم يتوقّع

---

١. في المصدر: الأُولى.
٢. في المصدر أو ليس.
٣. **شرح المواقف** ٨/١٧٦.
٤. «ش»: والكلّ.
٥. «ل»: ـ و.
٦. «م»: نظام العام الكلّ.

المكافاة على فعل الخير أو لم يجب المكافاة على ظلمه وفعله الشرّ لم يقلع[١] عن فعله ولم ينزجر فلم يبق نظام الكلّ محفوظاً هذا كلامه.

ولا يخفى أنّه مخالف لمذهب العدلية لا سيّما الإمامية وإنكار لبديهة العقلاء فإنّ العقلاء عن آخرهم لا يفهمون من الظالم إلّا خالق الظلم و[٢] موجده وهل يقول عاقل: إنّ خالق الشرور وموجدها ليس بشرير، ومن هاهنا وقعت الثنوية والمجوس فيما وقعوا من إثبات الإلهين ﴿سُبْحَانَكَ هٰذَا بُهْتَانٌ عَظِيمٌ﴾[٣] ﴿كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ اَفْوَاهِهِمْ اِنْ يَقُولُونَ اِلَّا كَذِبًا﴾[٤].

والحاصل أنّا نقول: للأشعري ما[٥] معنى للقضاء الذي وجب الرضاء به وما معنى قولك أنّه يقال: قضى أعمال العباد وقدّرها إن أردت به الخلق والإيجاد فقد بيّنا بطلانه وأنّ الأفعال مستندة إلينا، وإن عني به الإلزام لم يصحّ إلّا في الواجب خاصّة، وإن عني به أنّه بيّنها وكتبها واعلم أنّهم[٦] سيفعلونها فهو صحيح لأنّه تعالى قد كتب ذلك أجمع في اللوح المحفوظ وبيّنه للملائكة، وهذا المعنى الأخير هو الذي أجمعوا على وجوب الرضاء به.

وأمّا قولهم الرضاء إنّما يجب بالقضاء دون المقضي؛ فليس بمرضي، فإنّ القائل رضيت بقضاء الله تعالى؛ لا يريد أنّه رضي بصفة من صفات الله بل يريد أنّه راض بمقتضى تلك الصفة وهو المقضي، ولا ينفعهم الاعتذار بوجوب الرضاء به من حيث أنّه فعله تعالى وعدم الرضاء به من حيث المحلّية والكسب لبطلان الكسب أوّلاً وثانياً؛ فإنّا نقول: إن كان كون الكفر كسباً بقضائه تعالى وقدره وجب الرضاء به من حيث هو كسب وهو خلاف قولكم وإن لم يكن بقضاء وقدر بطل استناد الكائنات

---

١. «م»: لم يقع.
٢. «م»: ـ و.
٣. النّور: ١٦.
٤. الكهف: ٥.
٥. «ش»: وما.
٦. «م، ه»: أنّه.

بأجمعها إلى القضاء والقدر هذا مع أنّ الحديث[١] النبوي وهو قوله عليه السلام الخير ممّا يقضي الله يدلّ على أنّ الرضاء بالمقضي من حيث ذاته واجب.

وقد بيّن مولانا أمير المؤمنين عليه السلام معنى القضاء والقدر في الحديث المشهور[٢] الذي رواه عنه أصبغ بن نباتة بياناً وافياً وشرحاً كافياً بحيث ينادي على حقّية مذهب الإمامية والمعتزلة وبطلان مذهب الأشاعرة وهو مذكور في كتاب نهج البلاغة[٣] وأكثر الكتب الكلامية كالتجريد[٤] والمواقف[٥] وكفى به دليلاً وبرهاناً، وأمّا المنقول فمنها قوله: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾[٦] فهو لا يريد الكفر بعباده لأنّ الرضاء إرادة مخصوصة فأجابوا عنه بأنّ الرضاء لا يكون إرادة مخصوصة بل الرضاء عبارة عن ترك الاعتراض والله سبحانه يريد الكفر من الكافر ولا يترك الاعتراض عليه ورد بأنّ هذا الجواب مبني على اصطلاحهم لا على متن اللغة ومن البيّن أنّ القرآن لا يترك باصطلاح متحدّث من القوم فإنّ الرضاء على ما يقتضيه اللغة مستلزمة للإرادة[٧] أو إرادة مخصوصة على أنّ إرادة الكفر من شخص والاعتراض عليه قبيح بحسب العقل فلا يصحّ اسناده إليه تعالى.

والحقّ أنّ الأدلّة السمعية متعارضة، وإذا تعارضا تساقطا، والترجيح معنا من حيث العقل فإنّ كون الحسن والقبح عقليين يقتضيان ذلك، أي أن لا يكون تعالى

---

١. «هـ»: حديث النبوي.

٢. **التوحيد** للصدوق، ٣٨٢؛ **روضة الواعظين**، ٤٠؛ **الكافي** ١ / ١٥٥؛ **عيون أخبار الرضا** عليه السلام ١ / ١٢٨.

٣. لم أعثر عليه في نهج البلاغة، لكن وجدت في كثير من الجوامع الروائي كما ذكرت في التعليقة.

٤. **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، ٤٣٢ ـ ٤٣٤.

٥. **المواقف** ٢ / ١٦٢.

٦. الزّمر: ٧.

٧. في هامش «ع، م، هـ»: قال شارح الفصول النصيريّة: الرضا هو الوقوف عند إرادة الحقّ بأن لا يريد إلّا ما يريد وهو على درجات ثلاث، إلى آخره «١٢ منه رحمه الله».

شأنه تاركاً للواجب ولا فاعلاً للقبيح[١] على ما تقرّر فاستقم ولا تتّبع الهوى فيضلّك عن السبيل.

إن قيل: إنّ[٢] ما ذكرتم من نفي القبائح عنه تعالى مناف لما ورد أنّه تعالى خالق الخير والشرّ كما ورد في الأدعية[٣] المأثورة عن أهل البيت عليهم السلام[٤] والشرّ قبيح فكيف نفيتموه عنه؟

قلنا[٥]: أجاب عنه المحقّق الطوسي قدّس سرّه في الفصول الكلامية بأنّه أُريد بالشرّ ما لا يلائم الطباع وإن كان مشتملاً على مصلحة[٦]، انتهى كلامه.

وحاصله أنّ للشرّ معنيين:

أحدهما ما لا يكون ملائماً للطباع ويكون مشتملاً على مصلحة.

وثانيهما ما يكون مستلزماً للمفسدة ولا يكون فيه مصلحة أعظم[٧] من تلك المفسدة والمنفي عنه هو الثاني والمثبت هو الأوّل، وتحقيق الكلام في هذا المقام أنّ ما يمكن صدوره من الحكيم بالنظر إلى القسمة العقلية إمّا أن يكون كلّه خيراً وكله شرّاً وممتزجاً منهما، وما هو ممتزج أقسام قسم طرفاه متساويان وقسم شرّه غالب خيره وبالعكس فالأوّل والآخر واجب عليه تعالى والثاني والثالث والرابع ممتنع عليه تعالى[٨]، لا يقال: الحيوانات المؤذية موجودة قطعاً ووجودها في النوع

---

١. «هـ»: للقبح.

٢. «ش، م»: ـ إنّ.

٣. «هـ»: أدعية.

٤. **مصباح المتهجّد**، ٢٠٣ و٥١٨؛ **المحاسن** ١ /٣٨ و٢٨٣؛ **الكافي** ١ /١٥٤ و٢ /٥١٥.

٥. «ش»: قلت.

٦. **مرآة العقول** للمجلسي ٢ /١٧١، نقل عن المحقّق الطوسي.

٧. في هامش «ع، م، هـ»: إنّما قيّد المصلحة بكونها أعظم من المفسدة لأنّه على تقدير كون المفسدة أعظم فهو لا يصدر عنه قطعاً، وأمّا على تقدير المساواة فلا يخلو عن إشكال، والظاهر أنّه تمنع، واعلم أنّ المصلحة والمفسدة إنّما هي بالنظر إلى المجموع لا إلى كلّ فرد فرد «١٢ منه رحمه الله».

٨. انظر: **مرآة العقول** ٢ /١٧٢.

الإنساني أكثر أفراداً وأعظم مضرّة وعلى تقدير أنّ فيها خيراً ليس خيرها غالباً، لأنّا نقول: إذا ثبت بالدليل أنّ هذه الأقسام ممتنعة الصدور عنه علم أنّ ما صدر عنه ليس بشيء منها[١]؛ فوجب أن يكون الحيوانات المؤذية ممّا غلبه خيره شرّه وإلّا لم يصدر عنه وعدم علماً ضرورة ونظراً بذلك الخير الغالب لا يستلزم عدمه.

فإن قلت: يلزم على ما ذكرت أن يكون خير الكافر والفاسق المنغمس في الذنوب والظالم العاتي غالباً على شرّه وإلّا لما خلقوا.

قلت: المراد بغلبة الخير غلبة بالنسبة إلى نظام العالم[٢] لا إلى نفس كلّ واحد منها، ولا يبعد أن يكون في خلقهم لمصلحة نظام العالم ما يربوا على المضرّة الراجعة إلى أنفسهم؛ فإنّ الملاحظة هو المصلحة بالنسبة إلى الجمهور وإن اشتمل على مضرّة بالنسبة إلى كلّ واحد، وقد حقّق هذا المحقّق الدواني في بعض رسائله فليراجع إليه من أراد الاطّلاع عليه.

قوله: وإنّ الأمر قد ينفكّ عن الإرادة إلى آخره.

أورد عليه بأنّه إنّما يكون حجّة لو كان معنى قولهم لمهتدون: الاهتداء إلى المراد ذبحها أو إلى القاتل بالذبح أمّا لو كان المراد أنّه إن شاء الله اهتداءنا في أمر لكنّا مهتدين فلا ولهذا اطلقوا الاهتداء[٣]، انتهى.

أقول: بل لو كان معنى الكلام ما ذكره المصنّف أيضاً لا يصير حجّة أيضاً في انفكاك الأمر عن الإرادة؛ لأنّ الأمر إنّما كان بالذبح والمشية إنّما نسب إلى الهداية وأين هذا من ذاك، لا يقال: مراد المصنّف أنّ الذبح قد وقع متعلّق الأمر وصار متعلّقاً للمشية أيضاً؛ لأنّه قد وقع في حيّز الهداية والهداية واقعة في حيّز المشية، ويصير حاصل معنى الآية إن شاء الله ذبح البقرة التي أُمر بذبحها، وحينئذ لا خفاء في دلالته

---

١. «هـ»: ـ منها.

٢. «ل»: العام.

٣. حاشية عصام، المخطوط، ٩٥.

على انفكاك إرادة ذبح البقرة عن الأمر به.

لأنّا نقول: إنّ كون الاهتداء في حيّز المشية لا يستلزم كون متعلّقه وهو إرادة الذبح في حيّزه أيضاً حتّى يلزم بمقتضى الشرط انفكاك الإرادة عن الأمر، ألا يرى أنّه إذا قيل: إن شاء الله تعالى تعقّل شريك له أو فعله لفعلي لا يقتضي أن يكون المحال وهو وجود الشريك مراداً له تعالى؛ لأنّ ما لا يدخل تحت القدرة لا يكون مراداً اتّفاقاً، ثمّ قول المصنّف: وإلّا لم يكن للشرط بعد الأمر معنى مردود بأنّه إنّما يلزم ذلك لو كان الأمر على ما فهّمه، أمّا لو كان على ما ذكرناه فلا.

إن قلت: إنّ إرادة المطلوب[1] يستلزم إرادة الهداية إليه إذ لا معنى لأن يطلب أمرٌ من أحد ولا يراد الهداية إليه فلا وجه هاهنا للقول بجواز انفكاك إرادة الهداية إلى ذبح البقرة عن الأمر به.

قلت: هذا غير مسلّم؛ بل إرادة المطلوب إنّما يستدعي تعريف المطلوب على وجه يرتفع الاشتباه، وأمّا الهداية إلى طريق تحصيله فلا، وذلك لأنّ الهداية عند الأشاعرة هو الدلالة على ما يوصل إلى المطلوب، وذلك شامل لمكان المطلوب والطريق المنتهي إليه إلى غير ذلك من الأُمور التي لها مدخل في تحصيله.

ومن البيّن أنّ إرادة المطلوب لا يستلزم الدلالة إلى شيء من ذلك فضلاً عن إرادتها، يرشدك إلى ما ذكرنا إنّا إذا طلبنا مثلاً عن خادمنا كبشاً مطلقاً أو معيّناً بأوصاف مخصوصة لا يلزمنا بعد بيان خصوصيات المطلوب إعلامنا إيّاه بأنّ مثل هذا الكبش موجود في قطيعة فلان وأنّ مرعاه المفازة الفلانية؛ بل إذا أعيّنّا له المطلوب المذكور بأوصافه يتوجّه إلى تحصيله من أيّ قطيعة وأيّ مفازة كانت، ولو حمل الهداية على الدلالة الموصلة كما ذهب إليه المعتزلة فمنع الاستلزام يصير

---

١. في هامش «ع»: هذا أيضاً استدلال على امتناع انفكاك الأمر عن الإرادة ردّ على الأشاعرة «١٢».

أظهر؛ إذ لا يجب عليه تعالى من إرادة شيء عن المكلّفين أن يوصلهم إلى نفسه فضلاً عن إرادة ذلك تأمّل.

[قوله تعالى: ﴿قَالَ اِنَّهُ يَقُولُ اِنَّهَا بَقَرَةٌ لَا ذَلُولٌ تُثِيرُ الْاَرْضَ...﴾ (٧١)]

قوله: أي بحقيقة وصف البقرة وحقّقتها[١] لنا.

[معنى ﴿ٱلْـَٰٔنَ جِئْتَ بِٱلْحَقِّ﴾]

يعني أنّ الحقّ هاهنا[٢] ليس مقابلاً للباطل حتّى يكون المعنى جئت بالباطل قبل هذا بل المراد أنّ الآن قد حقّقت وأوضحت صفات البقرة على وجه زال الاشتباه.

أقول: وهذا أيضاً[٣] دليل على أنّهم كانوا مأمورين بذبح بقرة موصوفة بجملة هذه الصفات؛ لأنّهم بعد ما سمعوا تمام الصفات المذكورة وعلموا بها قالوا: الآن جئت بالحقّ، ولو كان المراد ذبح أيّ بقرة كانت لقالوا في أوّل الأمر الآن جئت بالحقّ، فتدبّر.

قوله: والتقدير فحصّلوا.

قال المحشّي الفاضل: لا حاجة إلى تقدير التحصيل لأنّ المطلوب أنّهم ذبحوا وظاهر أنّه لا يكون بدون التحصيل[٤]، انتهى.

و[٥] فيه أنّ الباعث على التقدير جعل الفاء فصيحة كما يظهر من كلام العلّامة التفتازاني حيث قال: الفاء في ذبحوها الفاء الفصيحة العاطفة على محذوف، وفي تفسير الفاضل الهندي قالوا: كذا فتجسّسوا البقرة فوجدوا بقرة موصوفة بهذه الصفات؛ فاشتروها فذبحوها، ولو لم يجعل الفاء فصيحة كما ذهب إليه بعض

---

١. «هـ»: حقّقها.
٢. «هـ»: ـ هاهنا.
٣. «هـ»: ـ أيضاً.
٤. حاشية عصام، المخطوط، ٩٥.
٥. «ش»: ـ و.

الفضلاء لم يحسن عطف «فذبحوها» علي قالوا: «الآن جئت بـالحقّ»؛ لأنّ الفـاء حينئذ يقتضي أن يكون الذبح عقيب القول المذكور من غير تراخ ومهلة.

[قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَٱدَّارَءْتُمْ فِيهَا وَٱللَّهُ مُخْرِجٌ... ﴾ (٧٢)]

قوله: خطاب الجمع لوجود القتل فيهم.

[وجه الخطاب بصيغة الجمع]

يعني أنّه تعالى خاطب الجمع بقوله: قتلتم لا لكونهم قاتلين بل لوجود القتل فيهم كما يقال: بنو فلان فعلوا كذا والفاعل واحد منهم وقال سيّدنا الشريف المرتضى ﷺ في كتاب الغرر: إن قيل: لم قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا﴾ والرواية وردت بأنّ القاتل كان واحداً؛ وكيف يجوز أن يخاطب الجماعة بالقتل والقاتل من بينها واحد وإلى أيّ شيء وقعت الإشارة بقوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُحْيِي ٱللَّهُ ٱلْمَوْتَىٰ﴾.

فالجواب إنّ إخراج الخطاب مخرج ما يتوجّه إلى الجمع[١] مع أنّ القاتل واحد، فعلى عادة العرب في خطاب الأبناء بخطاب الآباء والأجداد، وخطاب العشيرة بما يكون من أحدها فيقول أحدهم: فعلت بنو تميم كذا وقتل بنو فلان فلاناً، وإن كان الفاعل أو[٢] القاتل واحداً من بين الجماعة، ومنه قراءة من [قرأ] ﴿يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ﴾ بتقديم المفعولين على الفاعلين وهو اختيار الكسائي وأبـي العبّاس ثعلب، والمعنى[٣] فيقتل بعضهم ويقتلون، وهو أبلغ من وصفهم وأمدح لهم؛ لأنّهم[٤] إذا قاتلوا وقتلوا بعد أن قتل[٥] بعضهم كان ذلك أدلّ على شجاعتهم وقلّة جزعهم وحسن صبرهم.

---

١. في المصدر: الجميع.
٢. في المصدر: و.
٣. في المصدر و«هـ»: ـ والمعنى.
٤. في المصدر: ـ لأنّهم.
٥. في المصدر: أن يقتل.

وقد قيل: إنّه كان القاتلان اثنين قتلا ابن عمّ لهما، وأنّ الخطاب جرى عليهما بلفظ الجمع كما قال تعالى: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾[١] يريد داود وسليمان عليهما السلام، والوجه الأوّل أولى وأقوى لشهادة الاستعمال الظاهر له ولأنّ أكثر أهل العلم [أجمعوا] على أنّ القاتل كان واحداً، ومعنى ﴿فَادَّارَءْتُمْ فِيهَا﴾ فتدارأتم أي قد[٢] تدافعتم وألقى بعضكم القتل على بعض، يقال: دارأت فلاناً إذا دافعته[٣] وداريته إذا لاينته [ودريته] وختلته يقال: أدّرء القوم إذا تدافعوا، والهاء في ﴿فَادَّارَءْتُمْ فِيهَا﴾ تعود إلى النفس، وقيل: إنّها تعود إلى القتلة، أي اختلفتم في القتلة؛ لأنّ «قتلتم» تدلّ على المصدر، والقتلة من المصادر التي تدلّ على الأفعال ورجوع الهاء إلى النفس أولى وأشبه بالظاهر.

[قوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا كَذٰلِكَ يُحْيِي اللهُ الْمَوْتىٰ...﴾ (٧٣)]

فأمّا قوله تعالى: ﴿كَذٰلِكَ يُحْيِي ٱللهُ ٱلْمَوْتىٰ﴾ فالإشارة وقعت به إلى قيام المقتول عند ضربه [ببعض أعضاء البقرة] لأنّه روي أنّه قام حيّاً وأوداجه تشخب دماً، يقول: قتلني فلان، ونبّه الله بهذا الكلام وبذكر هذه القصّة، على جواز ما أنكره مشركوا قريش واستبعدوه من البعث وقيام الأموات؛ لأنّهم ﴿قَالُوآ ءَإِذَا مِتْنَا[٤] وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَامًا ءَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ﴾[٥] خلقاً جديداً فأخبرهم الله بأنّ الذي أنكروه واستبعدوه هيّن عليه غير متعذّر في اتّساع قدرته، وكان ممّا ضرب تعالى لهم من الأمثال، ونبّههم عليه من الأدلّة ذكر المقتول الذي ضرب ببعض البقرة فقام حيّاً، وأراد تعالى أنّني إذا كنت قد أحييت هذا المقتول بعد خروجه عن الحياة ويأس قومه من عوده

١. الأنبياء: ٧٨.
٢. في المصدر: ـ قد.
٣. «ل، هـ»: دفعته.
٤. في المصدر: ﴿ءَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا﴾ [الإسراء: ٤٩ و٩٨].
٥. المؤمنون: ٨٢.

وانطواء خبر كيفية قتله عنهم ورددته حيّاً مخاطباً باسم قاتله فكذلك فاعلموا أنّ إحياء [جميع] الأموات عند البعث لا يعجزني ولا يتعذّر عليّ وهذا بيّن[١] لمن تأمّله[٢].

قوله: والخطاب مع من حضر حياة القتيل.

[المراد بحرف الخطاب في «ذلك»]

يعني أنّ هذا الكلام مخاطبة معهم وضمير «يريكم» و«لعلّكم» لهم وأمّا حرف الخطاب في «كذلك» فإنّه خطاب لمن يتلقّى الكلام ولذا لم يقل ذلكم وذلك للإيماء إلى أنّ الإحياء أمر عظيم يجب أن يخاطب به كلّ من يتأتّى له أن يخاطب وعلى هذا يحتاج إلى تقدير القول ليرتبط الكلام بما قبله وينتظم فكأنّه قيل: قلنا لهم: كما أحيا الله عاميل يحي الله الموتى يوم القيامة على أن يكون استئنافاً جواباً عمّا يقال ماذا قال الله تعالى عند رؤيتهم هذه الآية بخلاف ما إذا كان الخطاب لمنكري البعث في زمن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم كما ذكره المصنّف بقوله: أو نزول الآية إلى آخره، فإنّه ينتظم الكلام بدونه بل معه يخرج عن الانتظام.

قوله: وإنّ المؤثّر في الحقيقة هو الله تعالى والأسباب أمارات لا أثر لها.

قال صاحب الكشّاف: وليعلم بما أُمر من مسّ الميّت بالميّت وحصول الحياة عقيبه أنّ المؤثّر هو المسبّب لا الأسباب؛ لأنّ الموتين الحاصلين في الجسم[٣] لا يعقل أن يتولّد[٤] منهما حياة[٥]، انتهى.

وقد توهّم الفاضل الطيّبي من قرب عبارته بعبارة المصنّف وأمثاله ممّن وإن بمقابلة الأشاعرة أنّ في قوله: المؤثّر هو المسبّب لا الأسباب إبطال لمذهبه في كثير

---

١. «م»: هيّن.

٢. **الأمالي** للشريف المرتضى ٤/ ١٢٩ ـ ١٣٢.

٣. في المصدر: الجسمين.

٤. في المصدر: أن تتولّد.

٥. **الكشّاف** ١/ ٢٩٠.

من المواضع، وأجاب عنه العلّامة الرازي بأنّه ليت شعري من أين يلزم من هذا إبطال مذهبه فإن قيل: إنّ العبد سبب لفعله والمسبّب هو الله تعالى فيلزم أن يكون الله هو المؤثّر في فعل العبد قلنا: لا يلزم ذلك؛ لأنّهم إنّما يطلقون السبب على ما ليس بفاعل مختار والعبد عندهم فاعل مختار لا موجب وإلى هذا أشار بقوله: لأنّ الموتين الحاصلين في الجسمين لا يعقل أن يتولّد منهما حياة، انتهى كلامه.

[قوله تعالى: ﴿ثُمَّ قَسَتْ قُلُوبُكُمْ مِنْ بَعْدِ ذٰلِكَ فَهِىَ كَٱلْحِجَارَةِ ...﴾ (٧٤)]

قوله: كالحديد.

قال المحشّي الفاضل: لا يناسب تشبيه ما هو أشدّ قسوة[١] بالحديد لأنّه أيضاً يتأثّر بحكم الله، وكيف وقد كان يصير كالشمع في كفّ داود بحكمه تعالى فينبغي أن يراد ما بلغ في القساوة بحيث لا يتأثّر أصلاً ولو وهماً[٢] انتهى.

وأقول: فيه نظر لأنّ بناء التشبيه في أمثال ما نحن فيه على العرف وهو حاكم بأنّ الحديد أشدّ قسوة من الحجارة لالتفاته في ذلك إلى التأثيرات المطّردة العادية دون النادرة الخارقة للعادة كما ذكر من قصّة داود عليه السلام.

قوله: و«أو» للتخيير أو للترديد إلى آخره.

[معنى ﴿أو﴾ في الآية]

اعلم أنّ «أو» هاهنا ليس للشكّ والتردّد لاستحالته في كلام علّام الغيوب فبقي أن يكون للإباحة والتخيير، بمعنى أنّ قلوبهم قاسية، فأنت مخيّر بين تشبيه قسوتها بالحجر وبين تشبيهها بما هو أشدّ، ويلزم من ذلك جواز تشبيهها بهما جميعاً أو للتفصيل والتمييز؛ بأن يكون معناها أنّ قلوبهم قاسية فبعضها كالحجارة وبعضها أشدّ

---

١. في المصدر: تشبيهه بالحديد.
٢. حاشية عصام، المخطوط، ٩٦.

قسوة منها أو للإيهام[١] يعني أنّها كأحد هذين لا يخرج عنهما أو بمعنى[٢]، بل كقوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾[٣] أو بمعنى الواو ولا يمتنع أن يكون قلوبهم في حالة كالحجارة و[٤]أشدّ منها في أُخرى والظاهر أنّ مراد المصنّف من الترديد ما ذكرناه من التفصيل والتمييز وقد يقال: إنّ المراد منه تجويز الأمرين في نفس الأمر مع قطع النظر عن الغير كما أنّ مراده من التخيير جعل الغير مخيّراً بين التشبيهين وفيه تكلّف لا يخفى.

قوله: تعليل للتفصيل.

عدل عن جعله بياناً للتفصيل كما وقع في الكشّاف لأنّ البيان يقتضي الفصل فجعله تعليلاً لجعله الجملة حالية مشعرة بالتعليل وكأنّ الكشّاف أيضاً أراد البيان بالتعليل لا البيان البياني وأمّا ما قال الفاضل التفتازاني: من أنّه أراد أنّه بيان وتقرير من جهة المعنى وأمّا بحسب اللفظ فعطف على جملة هي كالحجارة أو أشدّ فلا يظهر وجهه كما قيل لأنّه[٥] إذا كان بياناً في المعنى كيف يصحّ عطفه وترك جعله بياناً.

---

١. في هامش «ع، م، هـ»: أي على سبيل الإيهام [في المصدر: الإبهام] فيما يرجع إلى المخاطب وإن كان الله تعالى عالماً بذلك غير شاكّ فيه؛ لأنّه تعالى لم يقصد إخبارهم عن ذلك [في المصدر: إلّا] التفصيل؛ بل علم أنّ خطابهم بالإجمال أبلغ في مصلحتهم فأخبرهم أنّ قسوة قلوب هٰؤلاء الذين ذمّهم ﴿**كالحجارة أو أشدّ قسوةً**﴾ والمعنى أنّها كأحد هذين لا يخرج عنهما، أو يجري ذلك مجرى قولهم: ما أطعمتك إلّا حلواً أو حامضاً، فيبهمون على المخاطب ما يعلمون أنّه لا فائدة في تفصيله، والمعنى ما أطعمتك إلّا أحد هذين الضربين، يقول أحدهم: أكلت بُسرةً أو تمرة، وهو قد علم ما أكل على التفصيل إلّا أنّه أيهم [في المصدر: أبهمه] على المخاطب، كذا ذكره السيّد الشريف المرتضى قدّس سرّه في كتاب الغرر «١٢ منه» [**الأمالي** للمرتضى ٣/١٤٣].

٢. في هامش «ع»: في هذا التوجيه سؤال وجواب مذكوران في كتاب **الغرر** للسيّد المرتضى قدّس سرّه «١٢ منه رحمه الله».

٣. الصّافّات: ١٤٧.

٤. «هـ»: أو.

٥. «م»: إنّه.

قوله: والخشية مجاز عن الانقياد.

[معنى خشية الحجر من الله]

وأورد عليه أنّ انقياد الحجر لما أراد الله به قسراً وإلجاء وعدم انقياد قلوبهم لما أراد الله منهم اختياراً فكيف يفيد كون قلوبهم أقسى منه؛ فينبغي[١] أن يحمل على أنّ من الحجارة ما يهبط من خشية الله بخلق[٢] العقل والحياة فيها، ودفعه المحشّي الفاضل بأنّ ما رأوه من الآيات ممّا يقسر القلب ويلجئه إلى التأثّر فلمّا لم يتأثّر قلوبهم عن القاسرات الكثيرة ويتأثّر الحجر من قاسر واحد يكون قلوبهم أشدّ قسوة وأمّا الحمل على خلق الحياة والعقل فينا في كون القلب أشدّ من الحجارة في نفسها وهو المناسب بقصد المقام[٣] انتهى.

وأقول في دفعه نظر إذ بعد فرض كون الآيات المذكورة قاسرة ملجئة لهم في امتثال ما أُمروا به بكون تخلّفهم عن الامتثال محالاً وإلّا لما كان القاسر قاسراً وأيضاً كون الآيات المذكورة قاسرة ملجئة مناف للتكليف فكيف يقال: إنّها كانت كذلك اللّهمّ إلّا أن يجاب عن هذا بما سبق نقله عن العلّامة التفتازاني من احتمال كفاية مثل هذا الإيمان في الأُمم السالفة[٤] فتذكّر.

[قوله تعالى: ﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بَعْضُهُمْ...﴾ (٧٦)]

قوله: فينافقون الفريقين.

لأنّهم نافقوا المسلمين حيث أظهروا لهم الإيمان بمحمّد ﷺ ونافقوا مع أعقابهم حيث قصدوا بإظهار تصلّبهم في الدين أنّهم منزّهون عن المماشاة مع المسلمين ظاهراً وباطناً فتدبّر.

---

١. «ه»: ينبغي.

٢. «م، ه»: بخلق الله.

٣. حاشية عصام، المخطوط، ٩٤.

٤. «ش»: السابقة.

قوله: وفيه نظر إذ الإخفاء.

لا يدفعه أي إخفاء ما فتح الله عليهم في الدنيا لا يمنع المحاجة في القيامة فإنّ اليهود يعلمون أنّهم يوم القيامة محجوجون سواء حدّثوا أو لم يحدّثوا فلا فائدة في الإخفاء وأورد عليه بأنّا لا نسلّم أنّهم يعلمون أنّهم[١] محجوجون يوم القيامة ولو سلّم فيجوز أن يتجاهلوا غيرة وعناداً[٢]، ولو سلّم أنّهم لا يتجاهلون فإنّما يعلمون أنّهم محجوجون بغير هذا الطريق. شعر:

تـــمنّى كـــتاب الله أوّل ليـــله   تمنّي داود الزبور على الرسـل[٣]

لقائل أن يقول: إنّ حمل التمني على القراءة الخالية عن المعرفة يقتضي أن يكون تمني داود الزبور عارياً[٤] عن المعرفة وهذا إزراء بجلالة[٥] قـدر ذلك النـبي عليه السلام، وكذا يلزم أن يكون قراءة عثمان إمام أهل السنّة وجامع القرآن على زعمهم كذلك، والظاهر أنّ أهل السنّة لا يجوّزون ذلك عليه بل إيراد هذا البيت شهادة من حسّان والقاضي على ما يدّعيه الشيعة من أنّ عثمان لم يكن عارفاً بكتاب الله وإنّ قرأته وترتيبه له كان عارياً عن المعرفة والتدبّر[٦] فتدبّر.

[قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أُمِّيُّونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِيَّ...﴾ (٧٨)]

قوله: وهو لا يناسب وصفهم بأنّهم أُمّيون.

وأُجيب عنه بأنّ معنى الأُمّي[٧] أنّه لا يقرأ من الكتاب ولا يعلم الخطّ وأمّا على

---

١. «هـ»: ـ أنّهم.

٢. في هامش «ع، هـ»: وحاصله ما ذكره المحشّي الفاضل من أنّ المحاجة بأنّكم بلّغتم وخالفتم يندفع بالإخفاء، فافهم «١٢ منه رحمه الله».

٣. **الزاهر في معاني كلمات الناس** لابن الأنباري، ٥١٠.

٤. «م، هـ»: عارٍ.

٥. كذا في «ك»، وفي المصدر: بحلالة.

٦. **تفسير البيضاوي** ١/ ٣٤٩.

٧. في هامش «ع، م»: وإنّما سمّي الأُمّي أُمياً لأنّ الأُمّة الخلقة فسمّي أُمياً لأنّه باقٍ على خلفته،

سبيل الأخذ من الغير فكثيراً ما يقرؤن من غير علم بالمعاني ولا بصور الحروف، والمفهوم من عبارة الكشّاف أنّ الأُمّي من لا يحسن الكتب والقراءة وهو لا ينافي أن يكتب ويقرأ في الجملة.

[قوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ...﴾ (٧٩)]

قوله: [﴿فويل للذين يكتبون الكتاب بأيديهم﴾] تأكيد كقولك: كتبته بيميني.

[ما أفاده الشيخ أبو الفتوح الرازي في إبطال قول الأشاعرة]

قال الشيخ الأجلّ أبو الفتوح الرازي في تفسيره الفارسي: فائدهٔ قيد كردن[١] كتابت به دست و تعليق او كردن به اين عضو با آن كه كتابت جز به دست نتوان كردن آن است كه باز نمايد كه اين فعل را ايشان خود تولّا كردند و كسى ديگر نكرد بلكه[٢] بر حقيقت فعل ايشان بود و به آلت و محل قدرت خود كردند چنان كه گفت: ﴿ذٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ يَدَاكَ﴾[٣] و ﴿ذٰلِكَ بِمَا قَدَّمَتْ أَيْدِيكُمْ﴾[٤] و چنان كه در مَثَل بغداديان هست: «يداك أوكتا وفوك نَفَخ»، در حق مردى كه خيكى دميده پر از باد و سر آن را بسته بر سينهٔ خود بست و به دجله فرو شد، چون به ميانه رسيد سر خيک گشاده شد و باد ازو بيرون مى‌رفت و مرد به آب فرو مى‌شد و فرياد و استغاثه مى‌نمود، يكى گفت: يداك أوْكَتا وفوك نفخ دستهاى تو گره زد و دهن تو دميد، فعل تو است فعل جز تو نيست، گناه تو است كه سرخيک را سخت بايست بستن، اى سبحان الله همه عاقلان مى‌دانند كه آنچه كسى كند بدست خود از خير و

⇦ أو من الأُمّة التي هي الجماعة أي هو أصل ما عليه الأُمّة أنّه لا يكتب لأنّه يستفيد الكتابة بعد إن لم يكن يكتب، أو من الأُمّ أي ما هو على ما ولدته أُمّه في أنّه لا يكتب، «١٢ منه ﵀».

١. في المصدر: زدن.
٢. في المصدر: بل.
٣. الحجّ: ١٠.
٤. آل عمران: ١٨٢؛ الأنفال: ٥١.

شر و مدح و ذم آن به او[١] راجع باشد، چون با خداى رسد اين قضيه بگردد فعل خير و شر در بنده خدا كند و مدح و ذم با بنده راجع باشد، اين خلاف معقول است اين براى تاكيد باشد و مبالغه در اضافه[٢] فعل با فاعلش[٣] چنانكه گويند: مَشيتُ بِرِجْلي وأخذتُ بيدي ورأيتُ بعيني وسمعتُ بأُذني، به پاى خود رفتم و به دست خود گرفتم و به چشم خود ديدم و به گوش خود شنيدم، چه معلوم است بضرورت كه به آلت غيرى فعل نتوان كردن[٤]، پس فايدهٔ تقييد تحقيق اضافه فعل باشد با فاعل[٥]، انتهى.

قوله تعالى: ﴿وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ﴾[٦].

قال القاضي عبد الجبّار: دلّت الآية على أنّ كتابتهم ليست خلقاً لله تعالى؛ لأنّها لو كانت خلقاً لله تعالى لكانت إضافتها[٧] إليه تعالى فقولهم ﴿هُوَ مِنْ عِنْدِ ٱللهِ﴾ [ذلك] حقيقة؛ لأنّه تعالى إذا خلقها فيهم فهب أنّ العبد يكتسب[٨] إلّا أنّ انتساب ذلك الفعل إلى الخالق أقوى من انتسابه إلى المكتسب، فكان إسناد تلك الكتبة إلى الله تعالى أولى من إسنادها إلى العبد، وكان يجب أن يستحقّوا الحمد على قولهم فيها، أنّها من عند الله ولما لم يكن كذلك علمنا أنّ تلك[٩] الكتبة ليست مخلوقة لله، وأجاب عنه فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير بأنّ الداعية الموجبة لها من خلق الله بالدلائل المذكورة فهي أيضاً يكون كذلك[١٠]، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ لجواز أن يكون منشأ الداعية الموجبة للفعل هو الله تعالى مع

---

١. «ل»: به آن.
٢. في المصدر: اضافت.
٣. «م»: فاعل.
٤. «ش»: كرد.
٥. **روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن** ٢ / ٢٦ ـ ٢٧.
٦. البقرة: ٧٩.
٧. «ع، م»: إضافته.
٨. في المصدر: مكتسب.
٩. «ش، ع، م»: ترك.
١٠. **تفسير الرازي** ٣ / ١٤١.

أمر اعتباري يخترعه العبد من عند نفسه كما مرّ بيانه وسيجيء أيضاً؛ وحينئذ لا يلزم أن يكون الفعل مخلوقاً لله تعالى، والدلائل التي ذكرها لا يدلّ على عدم مدخلية العبد في تلك الداعية أصلاً، فتدبّر.

قوله: وفيه دليل على أنّ الخلف في خبر الله تعالى[١] محال.

[اختلاف أهل الكلام في الخُلف في وعد الله ووعيده]

لك أن تقول: هذا يدلّ على أنّ الخلف في وعد الله محال دون مطلق الخبر؛ فإنّ العهد المذكور هاهنا وعد، واعلم أنّ في هذه المسألة خلافاً بين أهل الكلام؛ فبعضهم على أنّ الخلف في خبر الله تعالى محال مطلقاً سواء كان في الوعد أو في الوعيد؛ لأنّ الخلف نقص[٢] يجب تنزيهه تعالى منه، وبعضهم على أنّ الخلف في الوعيد جائز دون الوعد؛ لأنّ الخلف في الوعيد ليس بنقص بل هو عفو وكرم، وإلى هذا ذهب بعض أعاظم العلماء قدّس الله أرواحهم.

قوله: والكسب استجلاب النفع.

[ما أفاده الشيخ أبو الفتوح الرازي في إبطال القول بالكسب]

قال الشيخ أبو الفتوح الرازي في تفسيره: «كسب» در كلام عرب فعلى باشد كه به او جرّ منفعت كنند[٣]، و ازينجا مرغان صيد كننده را كَواسب گويند كه به ايشان به صيد كردن جرّ نفع[٤] كنند، و امّا كسب كه تجّار[٥] مى‌گويد نامعقول است براى آن كه لفظ تازى است و معنى او نزد تازيان نه آن است كه او مى‌گويد و چندان كه خواهد كه آن را تفسيرى معقول كند ممكنش نبود، و روشن‌تر حدّى كه كسب را

١. في المصدر: خبره.
٢. «م، هـ»: نقض.
٣. «ش»: كند.
٤. في المصدر: منفعت.
٥. «ش، ع، م»: نجّار.

گفتند آن است که گویند آن باشد که به قدرت محدثه کنند، و ما گوئیم: حدّ برای کشف و ابانت باشد، و معلوم نیست که مراد از آن که گفت[۱] به قدرت محدثه[۲] کنند چیست، اگر مراد آن است که به قدرت محدثه احداثش کنند این قول ماست، و اگر مراد آن است که به قدرت محدثه کسبش کنند این تحدید شیء باشد به نفس خود، و چنان است که او را از تفسیر کسب پرسیدند، گوید: کسب آن است که کسبش کنند، دیگر آن که به ادلّهٔ عقل معلوم شده است که واسطه‌ای نیست میان محدث و قدیم برای آن که این قسمت به معنی متردد است میان نفی و اثبات، اگر وجودش را ابتدا نبود آن را قدیم خوانند[۳] و اگر وجودش را ابتدا بود آن را محدث خوانند[٤]، و حال کسب ازین دو بیرون نیست: یا قدیم است یا محدث، اگر قدیم گویند؛ با خدای تعالی قدمای بسیار اثبات کرده باشند، و اگر گویند محدث است او را محدثی باید[٥] و محدث[٦] خدای باشد یا ما باشیم، اگر خدای باشد پس خدای مکتسب باشد و قادر به قدرت محدث و اگر ما محدث او باشیم فعل ما در حق او احداث باشد، و این چنین است که ما شرح دادیم و روشن است بر آن که تأمّل کند[۷].

والحاصل أنّ الكسب الذي أثبته الأشعري تبعاً للنجّار لم يجيء في اللغة؛ بل ليس له معنى محصّل معقول، وإنّما قال به عن فرط البهت والمحجوجية ولهذا قيل: إنّ هرب الأشعري من الجبر المحض إلى الكسب كالهرب من[۸] المطر إلى الميزاب؛ إذ قوله مشتمل على جميع مفاسد الجبرية مع ارتكاب أمر زائد غير معقول.

---

١. في المصدر: گفتی.
٢. في المصدر: محدث.
٣. «ش»: خواند.
٤. «ش»: ـ خوانند.
٥. «ل»: می‌باید.
٦. في المصدر: محدثش.
٧. **روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن** ٢ / ٢٨ ـ ٢٩.
٨. «هـ»: عن.

[قوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ... ﴾ (٨١)]

قوله: [﴿وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾] والآية كما ترى لا حجّة فيها على خلود صاحب الكبيرة.

[إبطال قول المعتزلة بخلود الفسّاق في النّار]

أمّا إن أُريد بالمحاط به في قوله: ﴿وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ﴾[١] الكافرون فظاهر وأمّا إن أُريد به صاحب الكبيرة فلمّا تقرّر من أنّ الخلود في الأصل الثبات الطويل دام أو لم يدم، كما يدلّ قوله تعالى: ﴿أَخْلَدَ[٢] إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ﴾[٣] لكنّه إذا استعمل في الكفّار يراد به الدوام عند الجمهور لما يشهد له من الآيات والسنن.

واعلم أنّ في المسألة كما ذكره الفاضل النيشابوري في تفسيره خلافاً لأهل القبلة قال: منهم من قطع بوعيدهم إمّا مؤبّداً وهو قول جمهور المعتزلة والخوارج، وإمّا منقطعاً وهو قول بشر المريسي والخالدي، ومنهم من قطع بأنّه لا وعيد لهم وينسب إلى مقاتل بن سليمان المفسّر، والذي عليه أكثر الصحابة والتابعين وأهل السنّة والإمامية القطع بأنّه سبحانه وتعالى يعفو عن بعض العصاة وأنّه إذا عذّب أحدهم فلا يعذّبه أبداً، أمّا المعتزلة فاستدلّوا بعمومات ما وردت في وعيد الفسّاق، كقوله: ﴿وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا﴾[٤] وقوله: ﴿إِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾[٥] وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا﴾[٦] ومن الحديث: «من شرب الخمر في الدنيا ولم يتب منها لم يشرب

---

١. البقرة: ٨١.
٢. في بعض النسخ: أخذ.
٣. الأعراف: ١٧٦.
٤. النّساء: ١٤.
٥. الانفطار: ١٤.
٦. النّساء: ١٠.

منها في الآخرة»[١]، [و]«من قتل نفساً معاهداً لم يَرَح رايحة الجنّة»[٢]، [و]«الذي يشرب في آنية الذهب والفضة، إنّما يجرجر في بطنه نار جهنم»[٣]، وعن أبي سعيد الخدري قال ﷺ: «والذي نفسي بيده لا يبغضنا أهل البيت رجل إلّا دخل النار، وإذا استحقّوا النار ببغضهم فلأنّ يستحقّوا النار بقتلهم أولى».

وأُجيب بالمنع من أنّ هذه الصيغ للعموم بدليل صحّة إدخال الكلّ والبعض عليها؛ نحو: كلّ من دخل داري فله كذا أو بعض من دخل، ولا يلزم منه تكرير ولا تناقض، ولأنّ الأكثر قد يطلق عليه لفظ الكلّ و[٤] لاحتمال المخصّصات.

القاطعون[٥] بنفي العقاب عن أهل الكبائر احتجّوا بنحو: قوله تعالى: ﴿إنّ الخزي اليوم والسوء على الكافرين﴾[٦]، ﴿يَا عِبَادِيَ ٱلَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰٓ أَنْفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِنْ رَحْمَةِ ٱللهِ﴾[٧]، ﴿وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو مَغْفِرَةٍ لِلنَّاسِ عَلَىٰ ظُلْمِهِمْ﴾[٨]، ﴿لَا يَصْلَيٰهَآ إِلَّا ٱلْأَشْقَىٰ * ٱلَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ﴾[٩]، وبالعمومات الواردة في الوعد مثل: ﴿وَٱلَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِمَآ أُنْزِلَ إِلَيْكَ وَمَآ أُنْزِلَ مِنْ قَبْلِكَ﴾[١٠] الآية حكم بالفلاح على كلّ من آمن، وعورض بعمومات الوعيد.

[قول الإمامية في صاحب الكبيرة]

أمّا أصحابنا الذين قطعوا بالعفو عن البعض والتوقّف في حقّ[١١] البعض، فقد

١. **مسند أحمد** ٢/٢٨ و٣٥ و١٠٦؛ **صحيح البخاري** ٦/٢٤٠؛ **صحيح مسلم** ٦/١٠١.
٢. **صحيح البخاري** ٨/٤٧؛ **المصنّف** لابن أبي شيبة ٦/٤٣٦.
٣. **المصنّف** للصنعاني ١١/٦٧؛ **مسند أحمد** ٦/٣٠١ ـ ٣٠٢؛ **سنن الدارمي** ٢/١٢١؛ **صحيح البخاري** ٦/٢٥١؛ **صحيح مسلم** ٦/١٣٤.
٤. النسخ: ـ و.
٥. «هـ»: والقاطعون.
٦. النّحل: ٢٧.
٧. الزّمر: ٥٣.
٨. الرّعد: ٦.
٩. اللّيل: ١٥ ـ ١٦.
١٠. البقرة: ٤.
١١. في المصدر: ـ حقّ.

تمسّكوا بنحو: قوله تعالى[١]: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذٰلِكَ لِمَنْ يَشَآءُ﴾[٢]، وبأنّ عمومات الوعد والوعيد لما تعارضتا فلابدّ من الترجيح لجانب الوعد؛ بصرف التأويل إليه؛ لأنّ العفو عن الوعيد مستحسن في العرف، وإهمال الوعد بالضدّ، وأيضاً القرآن مملوّ من كونه تعالى عفوّاً غفوراً رحيماً كريماً؛ وكذا الأخبار في هذا المعنى يكاد يبلغ[٣] حدّ التواتر، وأيضاً أنّ صاحب الكبيرة أتى بما هو أفضل الخيرات وهو الإيمان ولم يأت بما هو أقبح القبائح وهو الكفر، فلا يهدمه[٤] ما سوى الكفر من المعاصي، ولهذا قال يحيى بن معاذ الرازي: إلهي إذا كان توحيد ساعة يهدم كفر خمسين سنة فتوحيد خمسين سنة كيف لا يهدم معصية ساعة! إلهي لما كان الكفر لا ينفع معه شيء من الطاعات كان مقتضى العدل أنّ الإيمان لا يضرّ معه شيء من المعاصي، وإذا دلّت الآيات على الوعد والوعيد فلابدّ من التوفيق بينهما، فإمّا أن يصل العبد إلى دار الثواب ثمّ إلى دار العقاب وهو باطل بالإجماع، أو يصل إليه العقاب ثمّ ينقل إلى دار الثواب ويبقى هناك أبد الآباد وهو المطلوب[٥].

[قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا ٱلصَّالِحَاتِ أُولَـٰئِكَ...﴾ (٨٢)]

قوله: وعطف العمل على الإيمان يدلّ على خروجه عن مسمّاه.

أقول: قد مرّ ما فيه؛ فتذكّر.

---

١. في المصدر: عزّ من قائل.
٢. النّساء: ٤٨ و١١٦.
٣. في المصدر: تكاد تبلغ.
٤. في المصدر: ولا يهدمه.
٥. **تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان** ١ / ٣٣٠ ـ ٣٣١.

[قوله تعالى: ﴿ثُمَّ اَنْتُمْ هٰٓؤُلَآءِ تَقْتُلُونَ اَنْفُسَكُمْ وَ تُخْرِجُونَ...﴾ (٨٥)]

قوله: [﴿ثُمَّ اَنْتُمْ هٰٓؤُلَآءِ﴾] وقيل: «هؤلاء» تأكيد.

فيه أنّه ليس بتأكيد لفظي ولا معنوي فلزم قسم آخر من التأكيد، اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّه جعله تأكيداً بناء منه على أنّ التأكيد اللفظي تكرير اللفظ بعينه أو بما يقرب منه.

قوله: روي أنّ قريظة كانوا حلفاء[1] الأوس، والنضير حلفاء الخزرج إلى آخره.

قيل: الخطاب لبني إسرائيل المذكورين سابقاً في[2] قوله تعالى: ﴿وَاِذْ اَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِىٓ اِسْرَآءِيلَ﴾ وقيل: المخاطب أخلافهم الموجودين في زمان النبي ﷺ باعتبار تبعيّتهم لأسلافهم وهذا هو الظاهر بالنظر إلى كاف الخطاب، والأظهر ما ذكره علي ابن إبراهيم في تفسيره من أنّها نزلت في شأن أبي ذرّ وفيما فعل به عثمان بن عفان، وذلك أنّه لمّا أمر عثمان بنفي أبي ذرّ دخل أبو ذرّ عليه وكان عليلاً وهو متّكئ على عصاه وبين يدي عثمان مئة ألف درهم أتته من بعض النواحي[3].

[قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ اٰتَيْنَا مُوسَى اْلْكِتَابَ وَ قَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ ...﴾ (٨٧)]

قوله: ﴿وَ قَفَّيْنَا مِنْ بَعْدِهِ بِاَلرُّسُلِ﴾ أي أرسلنا على أثره الرسل.

أي رسولاً بعد رسول يتّبع[4] الآخر الأوّل في الدعاء إلى وحدانية الله تعالى والقيام بشرائعه على منهاج واحد؛ لأنّ كلّ من بعثه الله تعالى نبيّاً بعد موسى إلى زمن عيسى عليهما السلام فإنّما بعثه بإقامة التوراة والعمل بما فيه والدعاء إلى ذلك، ولا يذهب عليك أنّ الرسل هاهنا بمعنى الأنبياء لا بالمعنى[5] المشهور منه من أنّ الرسول

---

١. «ش، ل، م، هـ»: خلفاء.

٢. «م، هـ»: إلى.

٣. **تفسير القمّي** ١ / ٥١.

٤. في هامش «هـ»: فيه ما فيه فإنّ واو وكان رسولاً أيضاً وكان له شريعة على حدة، «١٢ منه».

٥. «ل»: ـ بالمعنى.

أخصّ من النبي؛ فإنّ الأنبياء المؤيّدين للتوراة ليسوا رسلاً بل أنبياء.

قوله: أراد به جبرئيل.

[حكمة تخصيص عيسى عليه السلام بالتأييد بروح القدس]

وإنّما خصّ عيسى عليه السلام من بين الأنبياء بأنّه مؤيّد بجبرئيل مع أنّ كلّ نبي مؤيّد به؛ لثبوت اختصاصه به من صغره إلى كبره؛ وكان يسير معه حيث سار، ولمّا همّ اليهود بقتله لم يفارقه حتّى صعد به إلى السماء، وكان تمثّل لمريم عليها السلام عند حملها به وبشّرها به ونفخ فيه[1].

قوله: [﴿وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ﴾ إنّما ذكر بلفظ المضارع على حكاية الحال الماضية] استحضاراً لها في النفوس.

[وجه الخطاب بفعل ﴿تَقْتُلُونَ﴾]

أو لأنّ المخاطبين بالآية وإن لم يباشروا القتل بأنفسهم أصلاً[2] لكنّهم لما رضوا بفعل أسلافهم أُضيف الفعل إليهم؛ لأنّ الراضي بالشيء والفاعل له سواء، ولهذا أجاز في مذهب الإمامية للمأموم أن لا يقرأ في صلاته إذا كان الإمام مرضيّاً، وعند الحنفية يلزم على المأموم السكوت.

قوله: أو للدلالة على أنّكم بعد فيه فإنّكم حول قتل محمّد صلى الله عليه وآله وسلم لولا أنّي[3] أعصمه منكم، ولذلك سحرتموه وسمّمهم[4] له الشاة.

قال المحشّي الفاضل: إنّ قوله: فإنّكم حول قتل محمّد صلى الله عليه وآله وسلم يدلّ على أنّه أراد بالقتل أعمّ من القتل والعزم عليه، وفيه تكلّف لا حاجة إليه لأنّ محمّداً صلى الله عليه وآله وسلم

---

١. **تفسير مجمع البيان** ١/ ٢٩٥.

٢. في هامش «ع»: أي لا في الماضي ولا في المستقبل «١٢».

٣. في «ل» بدل «لولا أنّي»: أنا.

٤. في المصدر: سمّمتم.

مقتولهم لأنّه شهيد السمّ الذي ناولوه كما أخبر عنه ﷺ في الحديث الذي ذكر في الكشّاف[١]، انتهى.

وأقول: لا دلالة لكلام المصنّف على ما ذكره أصلاً؛ لأنّ حاصل كلامه أنّكم حول قتل محمّد ﷺ في زمان الحال وأنا أعصمه عن أنّ قتيل في الحال، وقوله: ولذلك سحرتموه إلى آخره، ليس دليلاً لعزمهم على قتله كما توهّمه؛ بل لإرادة قتلهم إيّاه في الحال، ووجه الدلالة أنّ من سحر شخصاً أو ناوله السمّ إنّما يقصد قتله في زمان الحال لا في الاستقبال؛ يرشدك إلى إرادة ما ذكرنا أنّ العبارة المذكورة أعنى قوله: فإنّكم حول قتل محمّد إلى آخره، ممّا ذكره صاحب الكشّاف[٢] أيضاً، مع تعقيبه بذكر الرواية التي أشار إليها هذا الفاضل، ولعلّ غرضهما من ذلك[٣] تلك العبارة دفع سؤال يتوهّم هاهنا من أنّ الكفّار حين الخطاب لم يكونوا قتلوا محمّداً ﷺ فكيف جعل الله تعالى ذلك تشنيعاً لهم وتوضيحاً لسوء أعمالهم؟!

فأُجيب بما حاصله إن مقدّمات القتل في الاستقبال كانت متحقّقة منهم حال الخطاب لكن الله تعالى كان يعصمه عن القتل في الحال، وهذا القدر كاف في توجّه العقاب عليهم وتوضيح ما هم بصدده من القتل في الاستقبال فتدبّر، على أنّه يجوز أن لا يكون تلك الرواية ثابتة عند المصنّف، فافهم.

[قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللهُ بِكُفْرِهِمْ...﴾ (٨٨)]

قوله: ﴿بل لعنهم الله بكفرهم﴾ ردّ لما قالوا[٤]، والمعنى أنّها خلقت على الفطرة، والتمكّن من قبول الحقّ ولكنّ الله خذلهم بكفرهم إلى آخره.

قال صاحب الكشّاف ما حاصله: إنّه إذا لعنهم الله وخذلهم بسبب كفرهم، فهم

---

١. حاشية عصام، المخطوط، ١٠١.
٢. الكشّاف ١ / ٢٩٥.
٣. «م، هـ»: ـ ذلك.
٤. في المصدر: قالوه.

الذين غلّفوا[١] قلوبهم بما أحدثوا من الكفر الزائغ عن الفطرة وتسبّبوا بذلك لمنع الألطاف التي يكون للمتوقّع إيمانهم وللمؤمنين[٢]، انتهى.

وفي كلامه إشعار بما يقتضيه مذهبه من أنّ قلوبهم على الوجه المذكور ليست مخلوقة لله، واعترض عليه الفاضل التفتازاني موافقاً للطيّبي وصاحب الانتصاف بأنّ كونهم هم الذين غلّفوا قلوبهم[٣] إلى آخره، غير لازم من الردّ عليهم؛ لأنّهم ادّعوا عدم تمكّنهم من قبول الحقّ؛ فردّ الله عليهم بأنّ الأمر ليس كذلك؛ بل إنّما لعنهم الله وخذلهم بسبب أنّهم صرفوا القدرة والإرادة إلى الكفر فخلقه الله في قلوبهم، ولو صرفوهما[٤] إلى الإيمان والهدى لخلقهما على ما جرت به عادته؛ فهم كاذبون فيما ادّعوا من عدم الاستطاعة، فإنّه لا نزاع في قدرة العبد وإنّما النزاع في تأثيرها.

وأمّا ما يقال: من أنّ ادّعاء عدم الاستطاعة إذا كان بخلق الله كان فعلاً له لا لهم، ويصدق ادّعاءهم فمبناه على عدم التفرقة بين الفعل وعلّته، وتوهّم أنّ من خلق الكفر يكون متّصفاً به وذلك جهالة عظيمة، انتهى كلامه.

وأقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلاً: فلأنّ ما ذكره صاحب الكشّاف لازم من ظاهر كلامه[٥]

١. «ش، م، ل»: غلّقوا.

٢. **الكشّاف** ١ / ٢٩٥.

٣. في هامش «ع، م، هـ»: اعترض عليه المحشّي الفاضل بأنّه على ما قرّر الردّ ينبغي أن يكون دعواهم إنّا لم يخلق على فطرة التمكّن من قبول الحقّ وهذا بعيد، انتهى [**حاشية عصام**، المخطوط، ١٠٢].
أقول فيه إنّ هذا التقرير من المصنّف وصاحب الكشّاف بناء على ما هو الواقع من حالهم لا أنّه حكاية قول اليهود بعبارتهم؛ لظهور أنّهم لم يقولوا إلّا أنّ قلوبنا غلف ممنوعة من قبول كلام من جاءهم من الرسل، أو قالوا قلوبنا أوعية العلم ونحن علماء، ولو كان ما يقوله الرسول («م»: الرسل) شيئاً يفهم أو له طائل لفهمناه، أو ليس في قلوبنا ما يذكره فلو كان علماً لكان فيها كما أشار إليه المصنّف وغيره «١٢ منه رحمه الله».

٤. «ل»: صرفوه.

٥. من «انتهى كلامه» إلى هنا سقط من «ل».

تعالى عند من ﴿لَهُۥ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى ٱلسَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾[١] وذلك لأنّه تعالى أضاف فعل اللعنة إلى ذاته وأضاف الكفر إليهم، فلو كان الكفر من فعله تعالى لأضافه إلى ذاته أيضاً.

وأيضاً قد دلّ بباء السببية في قوله ﴿بكفرهم﴾ على أنّ سبب استحقاقهم اللعن هو الكفر، ولا يعقل أن يكون الكفر واللعنة على الكفر كلاهما منه تعالى.

وأمّا ثانياً: فلأنّ ما ذكره بقوله: فهم كاذبون فيما ادّعوا من عدم الاستطاعة إلى آخره، يتوجّه عليه ما ذكره العلّامة الرازي ردّاً على الطيّبي وصاحب الانتصاف بأنّ مثلهما فيما أورداه على صاحب الكشّاف مثل النعامة: قيل لها: طري، قالت: أنا جمل، قيل لها: احملي، قالت: أنا طائر؛ لأن أفعال العباد عندهما إذا كانت من فعل الله تعالى ومن جملتها ادّعاء عدم الاستطاعة واختيار الكفر فالمدّعي بعدم[٢] الاستطاعة هو الله، وكذا المختار للكفر لا الكافر؛ فلا يعقل التكذيب، وكيف يكذب الكافر إذا ادّعى أنّه غير مستطيع وغير متمكّن من الإيمان وهو صادق عندهما؛ لأنّ الاستطاعة عبارة عن القدرة، ولو كان قادراً على الإيمان لوجد منه على رأيهما؛ لأنّ القدرة عندهما موجبة للفعل مقارنة له، انتهى.

وأمّا ما ذكره من أنّه لا نزاع في قدرة العبد وإنّما النزاع في تأثيرها؛ ففيه ما قد مرّ سابقاً من أنّ القول بالقدرة الغير المؤثّرة ممّا لا طائل تحته؛ لأنّ القدرة صفة مؤثّرة على وفق الإرادة، فلو لم يكن قدرة العبد مؤثّرة يكون تسميتها قدرة مجرّد اصطلاح، ويؤيّده الفرق بين القدرة والعلم بتأثير القدرة وعدم تأثير العلم، وما أجاب به العلّامة الدواني في شرحه للعقائد العضدية من أنّ القدرة لا تستلزم[٣] التأثير؛ بل ما هو أعمّ منه ومن الكسب، وأنّ الفرق بينها وبين العلم بأنّ القدرة تستلزم هذا

---

١. ق: ٣٧.
٢. «ش، ل»: لعدم.
٣. «ش، ع»: لا يستلزم.

الأعمّ ولا تستلزم العلم، فمردود بأنّ ما ذكره إنّما يصحّ لو كان لكسب العبد معنى محصّل معقول وإنّما قال به عن فرط البهت والمحجوجية كما مرّ مراراً.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ ما ذكره من أنّ خالق الكفر لا يكون متّصفاً به فهو مجمل ما فصّله في شرحه للعقائد النسفيّة حيث قال: لا يلزم من كونه تعالى خالقاً لأفعال العباد أن يكون هو القائم والقاعد والآكل والشارب والزاني والسارق إلى غير ذلك وهو جهل عظيم[1]؛ لأنّ المتّصف بالشيء من قام به ذلك الشيء؛ لا من أوجده أو لا يرون أنّ الله تعالى هو الخالق للسواد والبياض وسائر الصفات في الأجسام ولا يتّصف بذلك، انتهى.

و[2]فيه نظر؛ أمّا أوّلاً: فلمّا ذكرناه سابقاً عند تفسير قوله تعالى: ﴿خَتَمَ ٱللَّهُ عَلَىٰ قُلُوبِهِمْ﴾[3] الآية من أنّ إسناد الفعل إلى من فعله وأوجده ثابت في لسان العرب حقيقة؛ فلا يقال: الضارب إلّا لمن فعل الضرب.

وأمّا ثانياً: فلأنّ ما ذكره من أنّه لا يقال: لخالق السواد أسود خلط وقع من

---

١. في هامش «ع، م، هـ»: ليس بتلك المثابة لأنّ القائم والآكل وساير ما ذكره ليس مثل الأسود والأبيض، لأنّها ما صدر عنها هذه المصادر لا مجرّد ما اتّصف بها فمن لم يثبت عنده للصدور معنى سوى («م»: سوء) الخلق لم يكن جاهلاً في دعوى تلك الملازمة* وهذا التمسّك كسائر تمسّكاتهم إنّما يندفع بإثبات الكسب لا بما ذكره، لا يقال: يمكن دفعه بأنّ الزاني هو المصدر المتّصف بالمصدر، والله تعالى مصدر غير متّصف به؛ لأنّه حينئذ يلزم أن لا يوجد زان فتأمّل، كذا في حاشية الفاضل الاسفرايني على شرح العقايد «١٢ منه».

* في نسخة «ع» تحت كلمة «الملازمة»: أي ما ذكر من أنّه يلزم من كونه تعالى خالقاً بأفعال العباد أن يكون هو القائم والقاعد «١٢».

أمّا أنّ الزاني ليس هو الله تعالى فلما قيل من أنّه مصدر غير متّصف به، وأمّا العبد فلأنّه لا يكون مصدراً أصلاً، أمّا الصدور بمعنى الخلق فلأنّ العبد عند أهل السنّة لا يكون مبدءً للصدور بمعنى الخلق، وأمّا الصدور بمعنى الكسب فلبناء الدفع على عدم إثباته وفرض بطلانه فافهم «١٢ منه».

٢. «م»: وأقول.

٣. البقرة: ٧.

اشتراك لفظ الفاعل بين الفاعل الكلامي أعني الموجد والفاعل النحوي أعني المسند إليه ووضع أحدهما مكان الآخر؛ لأنّ الأسود في قولنا: أسود زيد هو المفعول الكلامي فلا يلزم من كون فاعل الضرب بمعنى موجده ضارباً أن يكون فاعل السواد بهذا المعنى أسود؛ بل فاعل السواد بهذا المعنى هو المسوّد، فإذا كان السواد حاصلاً من الله تعالى وواقعاً في زيد فالله تعالى لمسوّد لزيد وفاعل لسواده لا أسود، غاية ما في الباب أنّ عدم إطلاقه لعدم الإذن الشرعي لا لأنّه ليس بمسوّد حقيقة.

قوله: [﴿فَقَلِيلًا مَا يُؤْمِنُونَ﴾ فإيماناً قليلاً يؤمنون و«ما» مزيدة للمبالغة في التقليل] وهو إيمانهم ببعض الكتاب.

كالتصديق بالله وبصفاته إلى غير ذلك ممّا كان فرضاً عليهم، وذلك قليل بالإضافة إلى ما جحدوه من التصديق بنبيّنا ﷺ وبما جاء به.

قوله: وقيل: أراد بالقلّة العدم.

وهذا كما يقال: قل ما رأيت هذا أي ما رأيته قطّ، وهذا القول هو الملائم بمذهب أهل الحقّ من امتناع الجمع بين الاستحقاقين كما مرّ.

[قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا جَآءَهُمْ كِتَابٌ مِنْ عِنْدِ اللهِ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَهُمْ﴾ (٨٩)]

قوله تعالى: ﴿فلعنة الله على الكافرين﴾.

[معنى اللعنة واستحقاق الكافرين بها]

قال النيشابوري في تفسيره: اللعنة هي الإبعاد عن الخيرات الحقيقية الباقية، وقد وضع الظاهر موضع المضمر ليدلّ على أنّ اللعنة إنّما لحقهم لكفرهم، واللام للعهد أو للجنس ويدخلون فيه دخولاً أوّلياً، فإن قيل: أليس أنّه تعالى ذكر ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾، قلنا: العامّ قد يختصّ وأيضاً لعن من يستحقّ اللعن حسن، وأيضاً أُولئك

بالنسناس أشبه منهم بالناس ﴿أُولَـٰٓئِكَ كَٱلْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾[١].

[قوله تعالى: ﴿بِئْسَمَا ٱشْتَرَوْا بِهِۦٓ أَنفُسَهُمْ أَن يَكْفُرُوا بِمَآ...﴾ (٩٠)]

قوله: [﴿بَغْيًا﴾ طلباً لما ليس لهم وحسداً] وهو علّة ﴿أَن يَكْفُرُوا﴾ دون ﴿ٱشْتَرَوْا﴾ للفصل[٢].

هذا ردّ على الكشّاف فإنّه جعلها علّة لاشتروا، وقال الفاضل التفتازاني: معنى كلام القاضي إنّ المخصوص بالذمّ وإن لم يكن أجنبياً بالنسبة إلى فعل[٣] الذمّ وفاعله لكن لا خفاء في أنّه أجنبي بالنسبة إلى الفعل الذي وصف به لتميّز الفاعل، وأجاب عنه العلّامة الرازي أنّ المعنى مع ما ذكره صاحب الكشّاف؛ لأنّ فيه أنّ بيع أنفسهم بالكفر إنّما كان لمحض الحسد وإن تكفروا جاز الفصل به؛ لأنّه المخصوص بالذمّ فليس بأجنبي حتّى لا يجوز الفصل به، وأجيب عنه أيضاً بأنّ ﴿ٱشْتَرَوْا﴾ صفة للتميّز فهو متمّم له فليس ﴿أَن يَكْفُرُوا﴾ أجنبياً عنه مطلقاً، وقد يجاب عنه بأنّ الفصل بين العامل والمعمول إنّما يمتنع إذا كان المخصوص بالذمّ مبتدأ أمّا لو كان خبر مبتدأ محذوف فالفصل بجملة لا محلّ لها من الإعراب، ولا ضير فيه لكون الاعتراض مستفيضاً، ثمّ أنّ ما ذكره المصنّف إنّما يتّجه على الكشّاف أن لو جعل ﴿بَغْيًا﴾ منصوباً بـ﴿ٱشْتَرَوْا﴾ في قوله: ﴿بِئْسَمَا ٱشْتَرَوْا﴾ أو لو كان عامله «اشتروا» محذوفاً فكأنّه قيل: لم اشتروا.

فأُجيب بقوله: اشتروا بغياً وإنّما دعاه إلى القطع عن أن يكفروا أن يكون المذموم هو الكفر مطلقاً لا الكفر[٤] المقيّد فلا صحّ[٥].

---

١. الأعراف: ١٧٩.

٢. في هامش «ع»: أي الفصل بين العامل والمعمول بأجنبي هو المبتدأ «١٢».

٣. «ع»: فعلي. ٤. «ش، ع»: للكفر.

٥. في «ع، ل»: فلا ص، والظاهر: فلا صحّ كما أثبتناه.

قوله: [﴿أَنْ يَكْفُرُوا بِمَآ أَنْزَلَ ٱللَّهُ﴾] هو المخصوص بالذمّ.

يعني أنّ موضعه رفع على كونه مخصوصاً بالذمّ، فإن شئت رفعته على أنّه مبتدأ مؤخّر تقديره كفرهم هو الشيء المذموم، وإن شئت رفعته على أنّه خبر مبتدأ محذوف أي هذا الشيء المذموم كفرهم.

[قوله تعالى: ﴿وَاِذْ اَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ وَ رَفَعْنَا فَوْقَكُمُ ٱلطُّورَ...﴾ (٩٣)]

[وجه التعبير عن حبّ العمل بالشرب]

قوله: والشراب أعماق البدن.

فيه إشارة إلى وجه التعبير عن حبّ العجل بالشرب دون الأكل وهو أنّ شرب[١] الماء[٢] يتغلغل في الأعضاء حتّى يصل إلى بواطنها وأعماقها بخلاف الطعام، ففي إسناد الشرب إليهم مبالغة هي إيهام أنّ حبّ العجل سار في جميع أعضائهم[٣] وفي الكلام مبالغة أُخرى وهو حذف المضاف لأنّ التقدير حبّ العجل كما أشار إليه المصنّف.

قوله تعالى: ﴿بِكُفْرِهِمْ﴾.

لمّا وقع لفظ أُشربوا على صيغة ما لم يسمّ فاعله وكان لمتوهّم أن يتوهّم أنّ فاعله هو الله تعالى بيّن بقوله: بكفرهم أنّ ذلك الحبّ كان من كفرهم وبسبب كفرهم وليس معناه أنّهم اشربوا حبّ العجل جزاء على كفرهم كما ذكره بعض المجبرة لأنّ محبّة الكفر قبيح والله تعالى لا يفعل الكفر في العبد لا ابتداء ولا جزاء بل المعنى ـ كما أشرنا إليه ـ أنّهم كفروا بالله تعالى بما أُشربوه من محبّة العجل وإنّما أُشرب حبّ العجل في قلوبهم السامري وشياطين الجن والإنس، فحاصل معنى قوله

١. «م»: شراب.
٢. «ل»: ـ الماء.
٣. «ع»: أعضاهم.

﴿بِكُفْرِهِمْ﴾ أنّهم لاعتقادهم التشبيه وجهلهم بالله تعالى وتجويز العبادة لغيره أُشربوا في قلوبهم حبّ العجل؛ لأنّهم صاروا إلى ذلك لهذه المعاني التي هي كفر على أنّ كون حبّ العجل عقوبة محلّ تأمّل.

[قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَتْ لَكُمُ الدَّارُ ...* وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ...﴾ (٩٤ ـ ٩٥)]

قوله: كما قال علي عليه السلام.

وأمّا ما روي في الحديث: لا يتمنّى أحدكم الموت بضرّ[١] نزل به[٢]، ولكن ليقل اللّهمّ أحيني ما دامت الحياة خيراً لي[٣]، وتوفّني إذا كانت الوفاة خيراً لي[٤]، فإنّما هي نهي عن تمنّي الموت على وجه يدلّ على الجزع والمأمور به الصبر وتفويض الأُمور إليه تعالى، ولأنّا لا نأمن من وقوع التقصير فيما أُمرنا به، ونرجوا في البقاء التلافي، وعليّ عليه السلام ومن تبعه من أكابر الأولياء كعمّار فارغون عن ذلك.

فإن قيل: لا يلزم من زعم اليهود اختصاص الجنّة بهم وعدم دخول غيرهم فيها أن يتمنّوا الموت؛ لأنّ بين المفارقة عن الدنيا والدخول في[٥] الجنّة مدد متطاولة، ويمكن أن يكون فيها شدائد ومتاعب لا يعلم قدرها إلّا الله، ومنه زمان الكون في البرزخ فهذا يجوز أن يكون مانعاً من تمنّي الموت.

قلنا: إنّ زعم اليهود على ما هو ظاهر كلامهم أنّهم إذا ماتوا دخلوا الجنّة وليس بين مفارقتهم عن الدنيا والدخول في الجنّة إلّا أيّاماً معدودة، فيكون معنى الآية قل ﴿إِنْ كَانَتْ لَكُمُ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً﴾ على ما زعمتم ولا مهلة طويلة بين الموت والدخول في الجنّة ﴿فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ﴾[٦].

---

١. «ل»: لضرّ.
٢. **الدعوات** للراوندي، ١٢٢.
٣. **تفسير ابن كثير** ٢ / ٥١٠.
٤. انظر: **الكافي** ٢ /٥٤٨؛ **مسند أحمد** ٣ /١٠١؛ **صحيح البخاري** ٧ /١٠١؛ **صحيح مسلم** ٨ /٦٤.
٥. «ش»: ـ في.
٦. البقرة: ٩٤.

قوله: وهذه الجملة إخبار بالغيب.

[قوله تعالى: ﴿لَنْ يَتَمَنَّوْهُ اَبَدًا﴾ إخبار بالغيب]

فيه بحث لأنّها مقدّمة استدلالية إذ ما قدّمت أيديهم ينافي تمنّيهم[١] كذا في حاشية المحشّي الفاضل، وأقول: في بحثه بحث إذ ليس كل ما وقع بصورة المقدّمة الاستدلالية معلوماً بالنظر بل يجوز أن يكون تصوّر أطرافها وكذا النسبة والحكم الواقعين فيها معلوماً بالبداهة أو الحدس أو بإلهام الله تعالى كما هو المدّعي فيما نحن فيه ولولا ذلك لزم أن يكون نحو قولنا الكلّ أعظم من الجزء وغيرها من المقدّمات الحدسية نظرية أيضاً وفساده ضروري، ويدلّ على أنّ العلم بهذه الخاصية إنّما علم من الغيب ما رواه علي بن إبراهيم في تفسيره حيث قال: مكتوب في التوراة أنّ أولياء الله الذين يتمنّون[٢] الموت[٣]، فافهم.

قوله: فإنّ التمنّي ليس من عمل القلب ليخفى إلى آخره.

جواب عمّا يقال من أنّ قول المصنّف لو تمنّوا لنقل مبني على أنّ التمنّي من أعمال اللسان وهو ممنوع؛ بل هو عمل القلب لا يطّلع عليه أحد، فمن أين علم أنّهم لم يتمنّوا؟! وتقرير الجواب أنّ التمنّي عبارة عن أن يقول: ليت كذا؛ إذ ليت أداة للفعل الذي هو التمنّي، وظاهر[٤] أنّها ليست أداة العمل القلب، وهو كما يقال: الهمزة كلمة الاستفهام و«لعلّ» كلمة الترجّي، ولو نزّلت إلى كونه عمل القلب قلنا: لو

---

١. حاشية عصام، المخطوط، ١٠٤.

٢. في هامش «ع، م، هـ»: اعلم أنّ التمنّي من جنس الأقوال عند أكثر المعتزلة وهو أن يقول القائل لما كان ليته لم يكن وما لم يكن ليته كان، وقال أبو هاشم: هو معنى في القلب، وعند أهل السنّة عبارة عن إرادة ما علم أنّه لا يكون أو يغلب على ظنّه أنّه لا يكون، ولا خلاف في أنّه ليس قبيل الشهوة «١٢ منه رحمه الله».

٣. تفسير القمّي ١/٥٤ و٢/٣٦٦.

٤. «م، هـ»: فظاهر.

تمنّوا[١] لقالوا: تمنّينا ولو قالوا لنقل، والملازمتان ظاهرتان، والحاصل أنّ التمنّي إمّا فعل اللسان أو فعل القلب وأيّاً ما كان يثبت المدّعى وهو عدم تمنّيهم؛ فتأمّل.

قوله: وعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لو تمنّوا الموت لغصّ[٢] كلّ إنسان بريقه إلى آخره.

وهذه القصّة شبيهة بقصّة المباهلة، وأنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم لمّا دعا النصارى إلى المباهلة امتنعوا لقلّة يقينهم بما هم عليه وخوفهم من صدقه صلى الله عليه وآله وسلم في قوله: لو باهلوني لرجعوا لا يجدون أهلاً ولا مالاً فلمّا لم يتمنّ اليهود الموت افتضحوا كما أنّ النصارى لمّا أحجموا عن المباهلة افتضحوا وظهر الحقّ[٣]، والحمد لله تعالى.

[قوله تعالى: ﴿وَلَتَجِدَنَّهُمْ أَحْرَصَ ٱلنَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٍ وَمِنَ...﴾ (٩٦)]

قوله: فكأنّه قال: أحرص من الناس ﴿ومن الذين أشركوا﴾.

[بحث في معنى ﴿أَحْرَصَ ٱلنَّاسِ عَلَىٰ حَيَوٰةٍ﴾]

يعني أنّ قوله: ﴿وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾ عطف على المضاف إليه في قوله: ﴿أَحْرَصَ ٱلنَّاسِ﴾ لأنّه بمعنى أحرص من الناس، وإنّما دخلت «من» هاهنا دون الأوّل؛ لأنّهم بعض الناس، والإضافة في باب أفعل لا يكون إلّا كذلك، فلذلك قال: ﴿وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾ لأنّ اليهود ليسوا بعض المجوس وهم بعض الناس، واعترض[٤] عليه بأنّه كان الأظهر والأولى أن يقال: أحرص من باقي الناس ﴿وَمِنَ ٱلَّذِينَ أَشْرَكُوا﴾[٥]؛ لأنّ المفضّل لا يدخل في المفضل عليه بمن، وفيما نحن فيه

١. في هامش «ع، م، هـ»: إن قيل: يجوز أنّهم تمنّوا في غير الملاء.
قلنا: لو تمنّوا لتمنّوا في ملاء الناس جحداً لما في القرآن وحرصاً على تكذيب النبيّ صلى الله عليه وآله كما هو عادتهم الذميمة «١٢ منه رحمه الله».

٢. في هامش «ع»: أي خفق بماء فمه «١٢».

٣. **مجمع البيان** ١ / ٣١٠.

٤. في هامش «ع»: محشّي عصام.

٥. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٠٤.

اليهود داخل في الناس، فإذا قيل: من باقي الناس صار المفضّل عليه الباقي من الناس دون الناس واليهود لا يدخل في الباقي، ألا ترى إلى صحّة قولنا: زيد أفضل من الجنّ ولا يصحّ أفضل الجنّ وكذا يقال: الياقوت أفضل الحجارة ولا يقال: من النبات، وقد أجاب عنه المحشّي الرومي بما لا يجري عليه القلم، والله تعالى أعلم.

قوله: وأن يكون خبر مبتدأ محذوف صفة ﴿يَوَدُّ أَحَدُهُمْ﴾.

وعلى هذا فقد تمّ الكلام السابق عند قوله تعالى: ﴿عَلَىٰ حَيَوٰةٍ﴾، وهذا التفسير مأخوذ من الجبّائي غاية الأمر أنّه قال: بتقدير من الموصوفة[1] دون لفظ الناس فتدبّر.

قوله: على أنّه أُريد بالذين أشركوا اليهود.

كذا وقع في الكشّاف أيضاً، وقال الفاضل التفتازاني في حاشيته: وعلى هذا يكون كلاماً مبتدأ بياناً لشدّة حرص اليهود لأنّهم المراد بالمشركين وإلّا لم يكن لهذا الكلام ربط بما قبله، ولا يخفى أنّه لا حاجة إلى التخصيص باليهود لجواز أن يكون المراد غيرهم كالمجوس على ما ذكره صاحب الكشّاف أيضاً فتأمّل.

قوله تعالى: ﴿لو يعمّر ألف سنة﴾[2].

ذكر «الألف» لأنّها نهاية ما كانت المجوس يدعوا به بعضهم لبعض ويحيّى به الملوك، كقولهم: [عش] ألف نيروز وألف مهرجان، وعن ابن عبّاس [هو] قول أحدهم لمن عطس: هزار سال بِزِى، فهم للموت أكره من أهل الشرك الذين لا يؤمنون بالبعث، وعلى الحياة الدنيا أحرص لهذه العلّة[3].

---

١. في هامش «ع»: أي ومن الذين أن يودّ أحدهم إلى آخره وهذا أخصر «١٢».

٢. البقرة: ٩٦.

٣. **مجمع البيان** ١/٣١٣؛ **التبيان في تفسير القرآن** ١/٣٥٩.

[طلب البقاء في الدنيا مذموم من وجه وممدوح من وجه آخر]

وفي الآية دلالة على أنّ الحرص على طول البقاء لطلب[١] الدنيا ونحوه مذموم، وإنّما المحمود طلب البقاء للازدياد في الطاعة وتلافي الفائت بالتوبة والإنابة ودرك السعادة بالإخلاص في العبادة، وإلى هذا أشار مولانا أمير المؤمنين عليه السلام في قوله: بقية عمر المؤمن لا قيمة له، يدرك بها ما فات ويحيي بها ما أمات[٢].

قوله: الضمير لأحدهم وإن يعمّر فاعل مزحزحه.

قال المحشّي الفاضل: وقد عرض لي هاهنا إشكال قوي ومن الله الفتح كيف لا يبعّدهم من[٣] العذاب التعمير وما عمروا لم يعذبوا؛ لأنّ العذاب في الدار الآخرة، ويمكن أن يقال: إنّ[٤] المراد بنفي تبعيده عن العذاب تبعيده بالعمل الصالح[٥] وفيه مزيد توبيخ لهم في تمنّي عمر لا يعملون فيه صالحاً، وتنبيه على أنّ تمنّي العمر الطويل للعمل الصالح محمود والله تعالى أعلم[٦]، انتهى.

وأقول: لا الإشكال شيء ولا حلّه، أمّا الأوّل فلأنّه إذا كان المذكور في[٧] الآية عذاب النار وهو إنّما يكون في الدار الآخرة كما اعترف به هذا الفاضل أيضاً صحّ أنّ طول العمر لا يبعد الكفّار عن[٨] عذاب النار، نعم لو كان ذلك العذاب عذاب القبر أو كان عذاب الكفّار بالنار في تلك الدار حاصلاً بمجرّد موتهم لتوجّه الإشكال، وليس فليس.

وأمّا[٩] الثاني فلأنّ صريح الآية أنّ العمر الطويل لا يبعدهم عن النار، ومقتضى

---

١. «ش»: بطلب.

٢. **مجمع البيان** ١/٣١٣؛ **الدعوات** للراوندي، ١٢٢.

٣. في المصدر: عن.

٤. في المصدر: ـ إنّ.

٥. في هامش «ع»: يعنى أنّهم لا يعملون في طول عمرهم عملاً صالحاً يبعّدهم عن النار «١٢».

٦. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٠٥.

٧. «م، هـ»: من.

٨. «م»: من.

٩. «ش»: فأمّا.

تأويله العليل أنّ المنفي هو كون العمل الصالح الواقع في طول أيّام عمرهم مبعداً لهم، وفهم هذا المعنى من الآية إنّما[١] يحصل بطريق التعمية ولالغاز فتدبّر.

[قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ﴾ (٩٧)]

قد طعن بعض الملحدة في هذا فقال: كيف يجوز أن يقول عاقل: أنا عدوّ جبرئيل[٢]، وردّ بأنّ هذا القول من اليهود ليس بمستنكر ولا عجيب مع ما أخبر الله تعالى عن قولهم بعد مشاهدتهم فلق البحر والآيات الخارقة للعادة: ﴿ٱجْعَلْ لَنَآ إِلَـٰهًا كَمَا لَهُمْ ءَالِهَةٌ﴾[٣]، وقولهم: ﴿أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾[٤]، وعبادتهم العجل، وغير ذلك من جهالاتهم، فجاز أن يعتقدوا إمكان إيصال الضرر منهم إلى جبرئيل عليه السلام، ويمكن أن يقال: إنّ المعاداة لأحد قد يتحقّق بمعاداة أوليائه فيجوز أن يكون المراد بمعاداة جبرئيل معاداة أحبائه وأوليائه من الرسل وغيرهم من المؤمنين، وهذا هو الجواب أيضاً عن استبعاد إظهارهم العداوة لله تعالى في قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ﴾ فتدبّر.

قوله: ومحلّ الفهم والحفظ.

أورد[٥] عليه بأنّ كون القلب محلّ الفهم ظاهر، وأمّا كونه محلّ الحفظ ففيه خفاء، فإنّ المسطور في كتب العلوم العقلية أنّ حافظ الصور الجزئية الخيال، وحافظ المعاني الكلّية وخزانتها هو العقل الفعّال المفيض على النفوس بأمر ربّه، انتهى.

---

١. «ش»: فأمّا.

٢. في هامش «ع، م، هـ»: وجه استبعاده أنّ العداوة لأحد يقتضي إمكان إيصال المضرّة إليه والعاقل يعلم أنّ المَلَك متعال عن مضرّة الآدمي «١٢ منه رحمه الله».

٣. الأعراف: ١٣٨.

٤. النّساء: ١٥٣.

٥. في هامش «ع»: خطيب.

وفيه أنّ كلام المصنّف هاهنا مسوق على طبق متفاهم العرف واللغة من نسبتهم للفهم[١] والحفظ إلى القلب، وهم غافلون عن التدقيقات المسطورة في الكتب العقلية فافهم.

[قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَـٰٓئِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ...﴾ (٩٨)]

قوله: والتنبيه على أنّ معاداة الواحد والكلّ سواء.

قال المحشّي الفاضل: الظاهر أو التنبيه لأنّ الذكر لفضلهما وإخراجهما من الجنس لا يجامع ذلك التنبيه بل التنبيه[٢] على أنّ معاداة أحدهما والكلّ سواء، وقوله: إذ الموجب لمحبّتهم وعداوتهم في الحقيقة واحد، ينافيه ما سبق أنّ ابن صوريا جعل ميكائيل محبوباً لأنّ الخصب[٣] والرخاء منه وجبرئيل عدوّاً لأنّ الخسف والعذاب منه[٤]، انتهى كلامه.

وأقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلاً: فلأنّا لا نسلّم عدم مجامعة ذلك للتنبيه المذكور؛ كيف وذلك التنبيه والتنبيه الذي اختاره متلازمان، فلو لم يجامع ذلك التنبيه ما قبله لزم أن لا يجامعه هذا التنبيه أيضاً، نعم لو قال: الأظهر هو هذا التنبيه لكان له وجه.

وأمّا ثانياً: فلأنّا لا نسلّم المنافاة وذلك لأنّ ما سبق عن ابن صوريا إنّما صدر عنه مكابرة وعناداً وحيلة منه لسدّ باب كلام النبي صلى الله عليه وآله وسلم، لا أنّه كان في الواقع عدوّاً لجبرئيل ومحبّاً لميكائيل للعلّتين المذكورتين، فإنّا نعلم قطعاً من محكيات حالهم وتعنّتهم ولجاجهم أنّه لو قال النبي صلى الله عليه وآله عند سؤال ابن صوريا عمّن نزل إليه أنّه ميكائيل بدل جبرئيل لقال[٥] ذاك عدوّنا إلى آخره، توصلاً بذلك إلى نفي نبوّة النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

---

١. «ش»: الفهم.
٢. «ش، هـ»: ـ بل التنبيه.
٣. في المصدر: الحصب.
٤. حاشية عصام، المخطوط، ١٠٥.
٥. «ش»: فقال.

والحاصل أنّ ما نقله المصنّف سابقاً عن ابن صوريا محمول على أنّه كان كلاماً ظاهرياً مخالفاً للواقع ولما في اعتقادهم من عداوتهم للكلّ بدون تخصيص واحد منهم، وما ذكره ثانياً من أنّ الموجب لمحبّتهم وعداوتهم في الحقيقة واحد إنّما هو بالنظر إلى الواقع، فإن الكلّ على أمر واحد هو إقامة هذا الدين الناسخ للأديان السابقة وهذا هو الموجب لمحبّتهم وعداوتهم في الحقيقة، وفي عبارة المصنّف حيث قال: في الحقيقة[١]، دلالة واضحة على إرادة ما ذكرناه فتدبّر.

قوله: لانّ المحاجة كانت فيهما.

فإنّ اليهود قالوا: جبرئيل عدوّنا وميكائيل وليّنا فخصهما الله تعالى بالذكر لأنّ النزاع جرى فيهما فكان ذكرهما أهمّ[٢] لئلّا يزعم اليهود أنّهما مخصوصان من جملة الملائكة وليسا بداخلين في جملتهم فنصّ الله تعالى عليهما ليبطل ما يتأوّلونه من التخصيص.

[قوله تعالى: ﴿وَٱتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا ٱلشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَ﴾ (١٠٢)]

قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُنْزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ... وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُ فِى ٱلْاٰخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِٓ اَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾.

[ما أفاده السيّد المرتضى في تفسير الآية]

قال السيّد المرتضى قدّس سرّه الشريف في كتاب الغرر: إن سأل سائل فقال: كيف ينزل الله تعالى السحر على الملائكة، وكيف يعلم[٣] الناس السحر والتفريق بين المرء وزوجه، وكيف نسب الضرر الواقع عند ذلك إلى أنّه بإذنه وهو تعالى قد نهى عنه وحذّر من فعله، وكيف أثبت العلم لهم ونفاه عنهم بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا

١. في المصدر: على الحقيقة.
٢. «ش»: أتمّ.
٣. في المصدر: تعلّم الملائكةُ الناسَ.

لَمَنِ ٱشْتَرَىٰهُ مَا لَهُ فِى ٱلْأٓخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍ﴾، ثمّ قال[١]: ﴿لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾، الجواب قلنا في هذه الآية وجوه كلّ منها يزيل الشبهة الداخلة على من لم ينعم النظر فيها أوّلها أن يكون ما في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُنْزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ﴾ بمعنى الذي فكأنّه تعالى خبّر[٢] عن طائفة من أهل الكتاب بأنّهم اتّبعوا ما تكذّب فيه الشياطين على ملك سليمان وتضيفه إليها من السحر فبرّأه الله تعالى من قذفهم وأكذبهم فقال: ﴿وَمَا كَفَرَ سُلَيْمَٰنُ وَلَٰكِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ كَفَرُوا﴾ باستعمال السحر والتمويه على الناس، ثمّ قال: ﴿يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ وَمَآ أُنْزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ﴾ وأراد أنّهم يعلّمونهم السحر والذي أُنزل على الملكين وإنّما[٣] أُنزل على الملكين وصف السحر وماهيته وكيفية[٤] الاحتيال فيه ليعرفا ذلك ويعرفاه الناس[٥] فيجنّبوه ويحذروا منه كما أنّه تعالى قد أعلمنا ضروب المعاصي ووصف لنا أحوال[٦] القبائح لنجتنبها لا لنواقعها؛ لأنّ الشياطين كانوا إذا علموا ذلك وعرفوه استعملوه واقدموا على فعله، وإن كان غيرهم من المؤمنين لمّا عرفه اجتنبه وحاذره وانتفع باطّلاعه على تنفيته، ثمّ قال: تعالى: ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ﴾ يعني الملكين ومعنى «يعلّمان» يُعْلمان والعرب تستعمل[٧] لفظة علّمه بمعنى أعلمه.

قال القطّامي:

تعلّم أنّ بعد الغيّ رشد ... وأنّ لتانك الغبر انقلاعا[٨]

وقال كعب بن زهير:

تعلم رسول الله أنّك مدركي ... وأنّ وعيدا منك كالأخذ باليد

ومعنى تعلّم في البيتين بمعنى أعلم، والذي يدلّ على أنّه هاهنا الإعلام لا التعليم

---

١. في المصدر: قوله.
٢. في المصدر: أخبر.
٣. في المصدر: ما.
٤. في المصدر: كيفيته.
٥. في المصدر: للناس.
٦. في المصدر: أعمال.
٧. «ش، هـ»: يستعمل.
٨. في المصدر: وأنّ لشابك الغبر انقشاعا.

قوله عزّ وجلّ: ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ اَحَدٍ حَتّٰى يَقُولاَ اِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ﴾ لأنّ الفتنة بمعنى المحنة وإنّما كانا[١] محنة من حيث ألقيا إلى المكلّفين أمراً لينزجروا عنه وليمتنعوا عن مواقعته و[هم] إذا عرفوه أمكن أن يتعلّموه[٢] ويرتكبوه؛ فقالا لمن يطلعانه على ذلك: لا تكفر باستعماله ولا تعدل عن الغرض في إلقاء هذا إليك فإنّه إنّما ألقى إليك واطّلعت عليه لتجتنبه لا لتفعله.

ثمّ قال: ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِ﴾ أي فيعرفون من جهتهما ما يستعملونه في هذا الباب وإن كان الملكان ما ألقياه إليهم لذلك، ولهذا قال تعالى: ﴿وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلاَ يَنْفَعُهُمْ﴾ لأنّهم لمّا قصدوا بتعلّمه أن يفعلوه ويرتكبوه لا أن يجتنبوه صار ذلك بسوء[٣] اختيارهم ضرراً عليهم.

وثانيها أن يكون ما أُنزل موضعه موضع جرّ فيكون معطوفاً بالواو على ملك سليمان، والمعنى واتّبعوا ما كذب به الشياطين على ملك سليمان وعلى ما أُنزل على الملكين، ومعنى [ما] أُنزل على الملكين أي معهما وعلى ألسنتهما كما قال جلّ وعزّ: ﴿رَبَّنَا وَءَاتِنَا مَا وَعَدْتَنَا عَلىٰ رُسُلِكَ﴾[٤] أي على ألسنتهم ومعهم وليس بمنكر أن يكون ما أنزل معطوفاً على ملك سليمان وإن اعترض بينهما من الكلام ما اعترض لأنّ ردّ الشيء إلى نظيره وعطفه على ما هو أولى به[٥] هو الواجب وإن اعترض بينهما ما ليس منهما، ولهذا نظائر في القرآن وكلام العرب كثيرة.

قال الله تعالى: ﴿اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ ٱلَّذِىٓ اَنْزَلَ عَلىٰ عَبْدِهِ ٱلْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا ۞ قَيِّمًا﴾[٦] وقيّم من صفات الكتاب حال منه لا من صفة عوج وإن تباعد ما بينهما، ومثله قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ

١. في المصدر: كان.
٢. في المصدر: أن يستعملوه.
٣. في المصدر: لسوء.
٤. آل‌عمران: ١٩٤.
٥. المصدر و«هـ»: ـ به.
٦. الكهف: ١ و٢.

سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ ٱللَّهِ﴾[١] والمسجد الحرام هاهنا معطوف به على الشهر الحرام أي يسألونك، وحكي عن بعض علماء أهل اللغة أنّه قال العرب: تلف الخبرين[٢] المختلفين ثمّ ترمي بتفسيرهما جملة ثقة بأنّ السامع يردّ إلى كلّ خبره كقوله تعالى: ﴿وَمِنْ رَحْمَتِهِ جَعَلَ لَكُمُ ٱلَّيْلَ وَٱلنَّهَارَ لِتَسْكُنُوا فِيهِ وَلِتَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِهِ﴾[٣] وهذا واضح في مذهب العرب كثير التطابق.

ثمّ قال تعالى: ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ والمعنى أنّهما لا يعلمان أحداً بل ينهيان عنه ويبلغ من نهيهما وصدّهما عن فعله واستعماله أن يقولا إنّما نحن فتنة فلا تكفر باستعمال السحر والإقدام على فعله، وهذا كما يقول الرجل: ما أمرت فلاناً بكذا ولقد بالغت في نهيه حتّى قلت له: إنّك إن فعلته أصابك كذا وكذا.

وهذا هو نهاية البلاغة في الكلام والاختصار الدالّ مع اللفظ القليل على المعاني الكثيرة لأنّه استغنى بقوله عزّ وجلّ: ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ فَلَا تَكْفُرْ﴾ عن بسط الكلام الذي ذكرناه، ولذلك نظائر في القرآن قال الله تعالى: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَـٰهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَـٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾[٤]، فلولا الاختصار لكان مع شرح الكلام بقوله: ﴿مَا ٱتَّخَذَ ٱللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَـٰهٍ إِذًا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَـٰهٍ بِمَا خَلَقَ﴾ ومثله قوله تعالى: ﴿يَوْمَ تَبْيَضُّ وُجُوهٌ وَتَسْوَدُّ وُجُوهٌ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ٱسْوَدَّتْ وُجُوهُهُمْ أَكَفَرْتُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ فَذُوقُوا ٱلْعَذَابَ بِمَا كُنْتُمْ تَكْفُرُونَ﴾[٥] أي فيقال للذين اسودت وجوههم أكفرتم بعد إيمانكم وأمثاله أكثر من أن تورد، ثم قال: ﴿فَيَتَعَلَّمُونَ مِنْهُمَا مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِ﴾ وليس يجوز أن

---

١. البقرة: ٢١٧.
٢. في المصدر: الحرفين.
٣. القصص: ٧٣.
٤. المؤمنون: ٩١.
٥. آل عمران: ١٠٦.

يرجع الضمير منهما على هذا الوجه إلى الملكين، وكيف يرجع إليهما وقد نفى عنهما التعليم بل يرجع إلى الكفر والسحر، وقد تقدّم أيضاً ذكر السحر وتقدّم أيضاً ذكر ما يدلّ على الكفر ونقيضه في قوله تعالى: ﴿وَلَـٰكِنَّ ٱلشَّيَاطِينَ كَفَرُوا يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ﴾ فدلّ كفروا على الكفر، والعطف[1] عليه مع السحر جائز، وإن كان التصريح قد وقع بذكر السحر دونه، ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿سَيَذَّكَّرُ مَنْ يَخْشىٰ * وَيَتَجَنَّبُهَا ٱلْأَشْقىٰ﴾[2] أي يتجنّب الذكرى الأشقى ولم يتقدّم تصريح بالذكرى لكن دلّ عليها قوله تعالى ﴿سَيَذَّكَّرُ﴾ ويجوز أيضاً أن يكون معنى فيتعلّمون منهما أي بدلاً ممّا علّمهم الملكان ويكون المعنى أنّهم يعدلون عمّا علمهم ووقّفهم علىه الملكان من النهي عن السحر إلى تعلّمه واستعماله كما يقول القائل: ليت لنا من كذا وكذا أي بدلاً منه وكما قال الشاعر:

جمعت من الخيرات وطباً وعلبة ... وصر الأخلاف المزهمة البزل
ومن كلّ أخلاق الكرام تميمة ... وسعياً على الجارّ المجاور بالمحلّ

يريد قد جمعت مكان الخيرات ومكان أخلاق الكرام هذه الخصال الذميمة.

وقوله تعالى: ﴿مَا يُفَرِّقُونَ بِهِ بَيْنَ ٱلْمَرْءِ وَزَوْجِهِ﴾ فيه وجهان:

أحدهما أن يكونوا يغوون أحد الزوجين ويحملونه على الكفر بالله والشرك به فيكون بذلك قد فارق زوجه الآخر المؤمن المقيم على دينه فيفرّق[3] بينهما اختلاف النحلة والملّة.

والوجه الآخر أن يسعوا بين الزوجين بالنميمة والوشاية والإغراء والتمويه بالباطل حتّى يؤوب[4] أمرهما إلى المفارقة والمباينة.

وثالث الوجوه في الآية أن يحمل ما في قوله: ﴿وَمَآ أُنْزِلَ عَلَى﴾ الجحد والنفي

---

١. «ش»: المعطوف.
٢. الأعلى: ١٠ ـ ١١.
٣. في المصدر: فيفارق.
٤. في المصدر: يؤول.

فكأنّه قال تعالى: ﴿وَٱتَّبَعُوا مَا تَتْلُوا ٱلشَّيَاطِينُ عَلَىٰ مُلْكِ سُلَيْمَٰنَ﴾ ولا أنزل الله تعالى السحر على الملكين ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر ببابل هاروت وماروت ويكون قوله تعالى: ﴿بِبَابِلَ هَارُوتَ﴾ من المؤخّر الذي معناه التقدّم[١] ويكون على هذا التأويل هاروت وماروت رجلين من جملة الناس هذان أسماؤهما وإنّما ذكرا بعد ذكر الناس تمييزاً وتبييناً، ويكون الملكان المذكوران اللذان نفى عنهما السحر جبرئيل و ميكائيل عليهما السلام لأنّ سحرة اليهود فيما ذكر كانت تدّعي أنّ الله تعالى أنزل السحر على لسان جبرئيل وميكائيل[٢] إلى سليمان بن داود عليهما السلام فأكذبهما الله تعالى بذلك، ويجوز أن يكون هاروت وماروت يرجعان إلى الشياطين فكأنّه قال تعالى: ولكن الشياطين هاروت وماروت كفروا، ويسوغ ذلك كما ساغ في قوله تعالى: ﴿وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ يعني حكم داود وسليمان عليهما السلام ويكون قوله تعالى على هذا التأويل ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ أَحَدٍ حَتَّىٰ يَقُولَآ إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ﴾ راجعاً إلى هاروت وماروت اللذين هما من الشياطين أو من الإنس المتعلّمين للسحر[٣] من الشياطين والعاملين به، ومعنى قولهما[٤]: ﴿إِنَّمَا نَحْنُ فِتْنَةٌ﴾ [يكون] على سبيل الاستهزاء والتماجن والتخالع كما يقول الماجن من الناس إذا فعل قبيحاً أو قال باطلاً هذا قول[٥] من لا يفلح وفعل[٦] من لا يتجنب والله ما حصلت[٧] إلّا على الخسران، وليس ذلك منه على سبيل النصح للناس وتحذيرهم من مثل فعله بل على وجه المجون والتهالك، ويجوز أيضاً على هذا التأويل الذي[٨] يتضمّن النفي والجحد أن يكون هاروت وماروت اسمين لملكين ونفى عنهما إنزال السحر بقوله تعالى:

١. في المصدر: التقديم.
٢. من «لأنّ سحرة اليهود» إلى هنا سقط من المصدر و«هـ».
٣. «ش، ع، هـ»: السحر.
٤. في النسخ: قوله.
٥. في المصدر: فعل.
٦. في المصدر: قول.
٧. في المصدر: لا حصلت.
٨. «ش، ع، ل»: التي.

﴿وَمَآ أُنْزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ بِبَابِلَ﴾ ويكون قوله تعالى: ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ اَحَدٍ﴾ يرجع إلى قبيلتين من الجنّ أو إلى[١] الشياطين من الجنّ والإنس فيحسن التثنية لهذا.

وقد روي هذا التأويل الأخير في حمل ما على النفي عن ابن عبّاس وغيره من المفسّرين، وروي عنه أيضاً أنّه كان يقرأ وما أُنزل على الملكين بكسر اللام، ويقول: متى كان العلجان ملكين إنّما كانا ملكين، وعلى هذه القراءة لا ينكر أن يرجع قوله تعالى: ﴿وَمَا يُعَلِّمَانِ مِنْ اَحَدٍ﴾ إليهما، ويمكن على هذه القراءة في الآية وجه آخر وأن لم يحمل قوله: ﴿وَمَآ أُنْزِلَ عَلَى ٱلْمَلَكَيْنِ﴾ على الجحد والنفي، وهو أن يكون هؤلاء الذين أخبر عنهم اتّبعوا ما تتلوا الشياطين ويدّعيه على ملكِ سليمان واتّبعوا ما أُنزل على هذين الملكين من السحر ولا يكون الإنزال مضافاً إلى الله تعالى وإن أطلق؛ لأنّه جلّ اسمه لا ينزل السحر بل يكون منزله إليهما بعض الضلال العصاة، ويكون معنى أُنزل وإن كان من الأرض حمل إليهما لا من السماء أنّه أتى به من نجود الارض[٢] وأعاليها فإنّ من هبط من نجد البلاد إلى غورها، يقال: هبط ونزل وما جرى مجرى ذلك، فأمّا قوله تعالى: ﴿وَمَا هُمْ بِضَآرِّينَ بِهِ مِنْ اَحَدٍ اِلَّا بِإِذْنِ ٱللهِ﴾ فيحتمل[٣] وجوها:

منها: أن يريد بالإذن العلم من قوله: أذنت فلاناً بكذا[٤] وكذا إذا أعلمته[٥] وأذنت له أسمعته وأعلمته[٦] قال الشاعر:

في سماع يأذن الشيخ له   وحديث مثل ما ذي مشار

ومنها: أن تكون إلّا زائدة فيكون المعنى وماهم بضارين به من أحد بإذن الله ويجري مجرى قول أحدنا: لقيت زيداً إلاّ إنّي أكرمته أي لقيت زيداً فأكرمته.

---

١. «ل»: ـ إلى.
٢. «ع، ل، م»: نجوب.
٣. «ل»: فيحمل.
٤. «ش»: هكذا.
٥. «ش»: علّمه.
٦. في المصدر: إذا سمعته وعلمته.

ومنها: أن يكون أراد بالإذن التخلية وترك[١] المنع وكأنّه[٢] أراد بذلك أنّ العباد لن يعجزوه وما هم بضارين به من أحد إلّا بأن يخلي الله بينهم وبينه ولو شاء لمنعهم بالقهر والقسر زائداً على منعهم بالزجر والنهي.

ومنها: أن يكون الضرر الذي عنى[٣] أنّه لا يكون إلّا بإذنه وأضافه إليه هو مايلحق المسحور عن الأغذية والأدوية التي تطعمه إيّاها السحرة، ويدّعون أنّهما موجبة لما يقصدونها فيه من الأُمور، ومعلوم أنّ الضرر الحاصل عن ذلك من فعل الله تعالى بالعادة لأنّ الأغذية لا توجب[٤] ضرّاً ولا نفعاً وإن كان المعرّض للضرر من حيث كان كالفاعل له استحقّ[٥] الذمّ وعليه يجب العوض.

ومنها: أن يكون الضرر المذكور إنّما هو ما[٦] يحصل عن التفريق بين الأزواج لأنّه أقرب إليه في ترتيب الكلام والمعنى أنّهم إذا[٧] أغوَوا أحد الزوجين وكفر[٨] فبانت منه زوجته فاستضرّ[٩] بذلك كانوا ضارّين له بما حسنوا[١٠] له من الكفر إلّا أنّ الفرقة لم تكن إلّا بإذن الله تعالى وحكمه لأنّه عزّ وجلّ هو الذي حكم وأمر بالتفريق بين المختلفي الأديان، فلهذا قال عزّ وجلّ: ﴿وَمَا هُمْ بِضَآرِّينَ بِهِ مِنْ اَحَدٍ اِلَّا بِاِذْنِ اللّٰهِ﴾ والمعنى أنّه لولا حكم الله تعالى وإذنه بالفرقة[١١] بين هذين الزوجين باختلاف الملّة لم يكونوا ضارين له هذا الضرب من الضرر الحاصل عند الفرقة، ويقوّي هذا الوجه ما روي أنّه كان من دين سليمان أنّه من سحر بانت منه امرأته.

فأمّا قوله عزّ وجلّ: ﴿وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرٰيهُ مَا لَهُ فِى الْاٰخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ﴾ ثمّ

---

١. «ل»: تركه.
٢. «ش»: كأنّها.
٣. «ش»: بمعنى.
٤. «ل»: لا يوجب.
٥. في المصدر: هو المستحقّ للذمّ.
٦. في المصدر: ـ ما.
٧. «ل»: إذ.
٨. في المصدر: فكفر.
٩. كذا في المصدر وفي النسخ: فاستقرّ.
١٠. في المصدر: بما حسنوه.
١١. في المصدر: في الفرقة، «ل»: بالفرق.

قال: ﴿لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ ففيه وجوه:

أوّلها: أن يكون الذين علموا غير الذين لم يعلموا، ويكون الذين علموا الشياطين أو الذين خبر عنهم بأنّهم نبذوا كتاب الله وراء ظهورهم كأنّهم[١] لا يعلمون واتّبعوا ما تتلوا الشياطين على ملك سليمان، والذين لم يعلموا هم الذين تعلّموا السحر وشروا أنفسهم به.

وثانيها: أن يكون الذين علموا هم الذين لم يعلموا إلّا أنّهم علموا شيئاً ولم يعلموا غيره فكأنّه تعالى وصفهم بأنّهم عالمون بأنّه لا نصيب لمن اشترى ذلك ورضيه لنفسه على الجملة ولم يعلموا كنه ما يصيرون إليه من عقاب الله الذي لا نفاد له ولا انقطاع.

وثالثها: أن تكون الفائدة في نفي العلم بعد إثباته أنّهم لم يعملوا بما علموا فكأنّهم لم يعلموا، وهذا كما يقول أحدنا لغيره: ما أدعوك إليه خير لك وأعود عليك لو كنت تعقل وتنظر في العواقب وهو يعقل وينظر في العواقب إلّا أنّه لا يعمل بموجب علمه فحسن أن يقال له بمثل هذا القول.

وقال كعب بن زهير يصف ذئباً وغراباً تبعاه ليصيباه[٢] من زاده شعر:

إذا حضراني قلت لو تعلمانه ألم تعلما أنّي من الزاد مُرمل

فنفى عنهما العلم ثم أثبته بقوله: ألم تعلما وإنّما المعنى في نفيه العلم عنهما أنّهما لم يعملا عملاً بما علماه فكأنّهما لم يعلماه.

ورابعها: أن يكون المعنى أن هؤلاء القوم الذين قد[٣] علموا أن الآخرة لا حظّ لهم فيها مع عملهم القبيح إلّا أنّهم ارتكبوه طمعاً في حطام الدنيا وزخرفها.

فقال تعالى: ﴿وَلَبِئْسَ مَا شَرَوْا بِهِ اَنْفُسَهُمْ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ أنّ الذي آثروه

١. «ش»: لأنّهم.
٢. في المصدر و«ه»: ليصيبا.
٣. النسخ: ـ قد.

وجعلوه عوضاً من الآخرة لا يتمّ لهم ولا يبقى عليهم، وأنّه منقطع زائل مضمحل باطل فإنّ المال إلى المستحقّ في الآخرة، وكلّ ذلك واضح بحمد الله تعالى ومنّه[1].

قوله: وإنّ ملك سليمان تمّ بهذا العلم وأنّه تسخّر به الإنس والجنّ والريح له.

[إبطال قول اليهود بإضافة السحر إلى سليمان]

اعلم أنّ الذين أضافوا السحر إلى سليمان عليه السلام هم اليهود، والسبب في هذه الإضافة على ما قيل: إنّه عليه السلام جمع كتب السحر فوضعها في خزانته أو تحت كرسيه لئلّا يطّلع عليها الناس ولا يعلموا بها فلمّا مات سليمان استخرجت السحرة تلك الكتب وقالوا إنّما ملك سليمان بالسحر وبه سخّر الجنّ والإنس والطير وزيّنوا السحر في أعين الناس بالنسبة إلى سليمان عليه السلام وشاع ذلك في اليهود وقبلوه بعداوتهم لسليمان عليه السلام وفيه تأمّل[2].

وعن مولانا الباقر عليه السلام لمّا هلك سليمان عليه السلام وضع إبليس السحر ثمّ[3] كتبه في كتاب وطواه وكتب على ظهره هذا ما وضع آصف بن برخيا من ملك سليمان بن داود من ذخائر كنوز العلم من أراد كذا وكذا فليقل[4] كذا وكذا، ثمّ دفنه تحت السرير ثمّ استثاره لهم، فقال الكافرون: ما كان يغلبنا سليمان إلّا بهذا[5]، وهذا التأويل أنسب بمذهب أهل الحقّ لعدم الحاجة إلى العذر في جميع كتب السحر ووضعها في خزانة المعصوم.

---

١. **الأمالي** للشريف المرتضى ٢ / ٧٧ ـ ٨٣.

٢. في هامش «ع، م، هـ»: إذ لا بدّ لوضعها في خزانته دون إحراقها وإغراقها حكمة يليق بنبيّ الله عليه السلام ارتكاب ذلك لأجله وذلك ليس بظاهر فالظاهر أنّ ما نسبه إليه القائل موضوع «١٢ منه رحمه الله».

٣. «ل»: و.

٤. في المصدر: فليفعل.

٥. **تفسير القمي** ١ / ٥٦ و٢ / ٢٠٠؛ **تفسير العياشي** ١ / ٥٢.

قوله: صاحب خفّة اليد.

أي الرجل الحاذق الذي يظهر شيئاً يشغل به أذهان الناظرين وأعينهم بعمل شيء آخر على سبيل السرعة ليخفي الأمر على الناظر، وأمّا كون ذلك غير مذموم[١] فغير مسلّم؛ بل الظاهر أنّ خفّة اليد في الحرف والمكاسب سنّة وفي غيرها بدعة مذمومة، وكيف لا وأقلّ الأمر أن يكون في غيرها لهواً ولعباً ولقد أشبه جوابنا هذا ما أجاب به صعصعة بن صوحان عن اعتذار معاوية حيث قال عندما افتلق عنه ريح في المنبر: الحمد لله الذي خلق أبداننا وأسكنها أرواحنا وجعل فيها رياحاً وجعل خروجها للنفس راحة فلربّما اختلجت في غير أوانها وانفلت في غير وقتها فلا جناح على من جاء منه ذلك، فقام صعصعة وقال: صدقت يا معاوية إنّ الله خلق أبداننا وأسكن فيها أرواحنا وجعل فيها رياحاً ولكن جعل إرسالها في الكنيف راحة وعلى المنبر بدعة، ثمّ قال: يا أهل الشام قوموا فقد خرأ أميركم فلا صلاة له ولا لكم، ثمّ خرج من المسجد هارباً إلى طريق المدينة[٢].

قوله: والمراد بالسحر ما يستعان في تحصيله إلى آخره.

اختلفوا[٣] في مهيّة السحر على أقوال، فقيل: إنّه ضرب من التخييل وصنعة من لطيف الصنائع وقد أمر الله بالتعوّذ منه وجعل التحرّز بكتابه وقاية منه وأنزل فيه سورة الفلق وهو قول الشيخ المفيد رحمه الله[٤].

وقيل: إنّه خدع ومخاريق وتمويهات لا حقيقة لها تخيّل إلى المسحور أنّ لها

---

١. «م، هـ»: مذكور.

٢. **الطريف**، ٣٣١؛ كامل البهائي نقلاً عنه في **موافقة الشيعة** للميانجي ٣/ ٢٥٧؛ **إحقاق الحقّ**، ٣٨٩.

٣. في هامش «ع، م، هـ»: واختلف أهل السنّة في أنّ السحر أمر خارق للعادة أم لا، والمحقّقون منهم على أنّه ليس بخارق للعادة لإمكان اكتسابه بالتعليم والعمل وهو الحقّ «١٢ منه رحمه الله».

٤. **تفسير مجمع البيان** ١/ ٣٢٣.

حقيقة.

وقيل: إنّه يمكن [الساحر] أن يقلب الإنسان حماراً أو يقلبه[١] من صورة إلى صورة وينشئ الحيوان على وجه الاختراع، وهذا[٢] لا يجوز ومن صدّقه[٣] فهو لا يعرف النبوّة، ولا يأمن أن يكون معجزات الأنبياء عليهم السلام من هذا النوع، ولو أنّ الساحر والمغرم قدرا على نفع وضرّ، وعلّما[٤] الغيب لقدرا على إزالة[٥] الممالك، واستخراج الكنوز من معادنها، والغلبة على البلدان بقتل الملوك[٦] من غير أن ينالهم مكروه وضرر، فلمّا رأيناهم أسوء الناس حالاً وأكثرهم مكيدة واحتيالاً علمنا أنّهم لا يقدرون على شيء من ذلك، فأمّا ما روي[٧] من أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم سحر، وكان يرى أنّه فعل ما لم يفعله، وأنّه لم يفعل ما فعله، فأخبار مفتعلة لا يلتفت إليها، وقد قال سبحانه حكاية عن الكفّار: ﴿إِنْ تَتَّبِعُونَ اِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا﴾ فلو كان السحر عمل فيه لكان الكفّار صادقين في مقالهم، حاشا النبي صلى الله عليه وآله وسلم من كلّ صفة نقص[٨] تنفّر عن قبول قوله، فإنّه حجّة الله على خليقته وصفوته على بريّته[٩].

قال فخر الدين الرازي: الخلاف في أنّ الساحر هل يبلغ بسحره إلى حيث يخلق الله تعالى عقيب أفعاله على سبيل العادة الأجسام والحياة وتغيير البنية والشكل أم

---

١. «ش»: ونقلته.

٢. في هامش «ع، م»: للبحث فيه مجال ولكم له جواب، فتدبّر ليظهر عليك «١٢ منه رحمه الله».

٣. في المصدر: صدق به.

٤. «ل»: علم.

٥. في هامش «ع، م»: فيه أيضاً بحث ظاهر، ويمكن الجواب عنه بوجه صادق فتوجّه «١٢ منه رحمه الله».

٦. «ل»: المملوك.

٧. في هامش «ع، م، هـ»: إشارة إلى ردّ ما ذهب إليه أهل السنّة من أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم يجوز أن يكون مسحوراً، وكيف لا وقد روي في البخاري [**صحيح البخاري** ٤/ ٩١ و٧/ ٢٩] وشفاء القاضي عياض أنّ لبيد بن أعصم اليهودي سحره عليه السلام، فإنّ هذه الإخبارات آحاد موضوعة والبرهان العقلي يقتضي أن لا يكون هو عليه السلام مسحوراً «١٢ منه رحمه الله».

٨. «ش»: ـ نقص.

٩. **تفسير مجمع البيان** ١/ ٣٢٢.

لا؟ فالمعتزلة اتّفقوا على تكفير من يجوّز ذلك؛ لأنّه لا يعرف حينئذ صدق الأنبياء.

وأُجيب بأنّ من ادّعى النبوّة وكان كاذباً فيه لا يجوز من الله تعالى إظهار هذه الأشياء لئلّا يحصل[١] التلبيس[٢].

وقال العلّامة قطب الملّة والدين الرازي في حاشية الكشّاف: الظاهر أنّ الخلاف[٣] بين الطائفتين في الذي ذكره وفي نحو المحبّة والبغض الحاصلين عقيب عمل السحر هل ذلك فعل الله فعله لمجرى العادة أم هو أثر السحر ومعلوله، فعند المعتزلة هو فعل الله لأنّ عندهم أنّ العبد لا يقدر أن يفعل فعلاً في غير محلّ قدرته بدون مماسة ومباشرة، وكلام المصنّف في المتن يدلّ على هذا، وعند غيرهم هو أثر السحر ولقد عجبت ممّن ينفي كون الفعل عن العبد ويقول: هو فعل الله تعالى ثمّ يقول: مع هذا بأنّ السحر له أثر، وأمّا قول الرازي: لا يجوز[٤] من الله إظهار هذه الأشياء لئلّا يحصل التلبيس، فلا يتسنّى له على مذهبه في إبطال الحسن والقبح العقليين، وقوله: بأنّ كلّ كذب وتلبيس فعل الله تعالى وهو غير قبيح منه، انتهى.

[إمكان تمييز الساحر عن النبيّ عند الإمامية والمعتزلة دون الأشاعرة]

أقول: توضيح ما ذكره العلّامة الرازي أنّ الأشاعرة ومنهم فخر الدين الرازي حكموا بأنّ لا واجب على الله ولا يقبح منه شيء أصلاً فيجوز أن يعذّب أبداً بالنار النبي المرسل المطيع لأوامره أكمل الإطاعة دائماً، ويرقّه الكافر العاتي في الكفر والعصيان في الجنّة أبداً ويعظّمه تعظيماً عظيماً، وليس هذا منه قبيحاً بل له التصرّف في ملكه كيف ما شاء وحينئذ يجوز أن يصدّق الساحر الكاذب في دعوى النبوّة؛ إذ لا واجب عليه ولا يقبح منه شيء؛ بل له أيّ تصرّف شاء فلا يحصل الجزم بصدق

---

١. «ل»: يلتبس.

٢. تفسير الرازي ٣/ ٢١٤.

٣. «م»: من الخلاف.

٤. «ل»: ولا يجوز.

النبي ﷺ كما لا يخفى، وأمّا المعتزلة والإمامية فلا يلزمهم ذلك لأنّهم قرّروا أنّ الحسن والقبح عقليان والله تعالى عالم قادر عادل حكيم لا يجوز عليه فعل القبيح ولا الإخلال بالواجب، فالمعجزة إن كانت من أفعاله تعالى فلا يجوز عليه عندهم إيجاد ما يدلّ على صدق مدّعى النبوّة إذا كان كاذباً[١]، وإن كانت فعل غيره تعالى فلا يجوز عليه أن لا يبطلها على تقدير كذب المدّعي لكونه إخلالاً بالواجب وإغراء بالباطل تعالى الله عن ذلك علوّاً كبيراً، فيحصل الجزم بصدقه ﷺ على أُصـولهم كما لا يخفى.

وبهذا التقرير يندفع ما ذكره سيّد المحقّقين قدّس سرّه الشريف في أوائل حاشيته على شرح مختصر الأُصول حيث قال: إنّ صدق الرسول ﷺ بل العلم به يتوقّف على دلالة المعجزة عليه فإنّها تصديق من الله تعالى فيما ادّعاه، ولا طريق إليه سواه، ودلالتها عليه يتوقّف على امتناع تأثير غير قدرة الله القديمة فيها، وإلّا لم يجزم بأنّها فعله فضلاً عن أنّها تصديقه، والعلم بذلك الامتناع يتوقّف على قاعدة خلق الأعمال وأن لا تأثير لقدرة العباد؛ بل لا مؤثّر في الوجود إلّا الله تعالى، فالمعجزة من أفعاله قطعاً، والحاصل أنّ من أثبت لغيره قدرة مؤثّرة فهو في دلالة المعجزة على ورطة الحيرة، وإن جنحوا إلى دعوى الضرورة فقطع الاحتمال على وجه لا يشوبه ريبة إنّما هو بتلك القاعدة القويمة، انتهى.

ووجه الدفع بل انعكاس القضية بما قرّرناه[٢] ظاهر فتدبّر.

قوله: وبهذا تميّز الساحر عن النبي والولي.

أي بما ذكر من أنّه لا يستتب[٣] إلّا لمن يناسبه في الشرارة وخبث النفس إلى

---

١. من «إن كانت من أفعاله تعالى» إلى هنا سقط من «ل».

٢. من «على وجه لا يشوبه» إلى هنا سقط من «ل».

٣. كذا في المصدر وفي النسخ: لا يستببّ.

آخره.

وفيه ما قيل[١] شعر:

كه خبث نفس نگردد به سالها معلوم.

قوله: فمحكي عن اليهود.

فلا يوثق به، ومن قال بعصمة الملائكة عليهم السلام لا يجوّزه.

قوله: [وفيه دليل على أنّ تعلّم السحر وما لا يجوز اتّباعه غير محظور] وإنّما المنع من اتّباعه والعمل به.

قال الشيخ أبو علي الطبرسي: في هذه الآية دلالة على أنّ الأفعال تختلف باختلاف المقاصد، ولذلك كان تعلّم السحر لإزالة الشبهة والتحرّز منه واجتنابه إيماناً، ولتصديقه واستعماله كفراً[٢].

قوله: لأنّه وغيره من الأسباب غير مؤثّرة بالذات إلى آخره.

فيه نظر؛ لأنّ مذهب الأشاعرة ومنهم المصنّف أنّ أمثال ذلك غير مؤثّر لا بالذات ولا بالواسطة؛ بل هي أسباب تأثير المؤثّر الواحد فالظاهر بالنظر إلى مذهبه أن يقول: إنّها غير مؤثّرة وإنّما هي أسباب عادية.

قوله: [﴿لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾] يتفكّرون فيه أو يعلمون قبحه على التعيّن[٣] إلى آخره.

فإن قيل: التقييد بقوله: ﴿لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ على هذه التفاسير؛ يدلّ على قبح صنيعهم على تقدير علمهم وليس كذلك؛ بل شري أنفسهم بما ذكر قبيح سواء علموا أو لم يعلموا.

قلنا: معناه لو كانوا يعلمون لارتدعوا عن فعلهم القبيح، ومحصول كلام المصنّف

---

١. «ش»: تأمّل.

٢. تفسير مجمع البيان ١/ ٣٣٢.

٣. في المصدر و«م»: التعيين.

أنّ العلم المثبت لهم أوّلاً العلم الحاصل بالغريزة أي الخلقة والبديهة التي لا عدول عنها، والعلم المنفي عنهم العلم الحاصل بمزاولة الفكر، بمعنى أنّهم لم يتفكّروا فلم يتقرّر قبحه كما هو حقّه عندهم، وعملوا على خلاف مقتضى العقل الغريزي، أو أنّهم علموا إجمالاً قبحه لا على التفصيل والتعيين، أو أنّهم علموا قبحه لكنّه لم يتحقّق عندهم حقيقة ما ترتّب عليه من العذاب.

قال المحشّي الفاضل: أجاب المصنّف عن التنافي بين إثبات العلم لليهود بعدم نصيب لهم في الآخرة بعد استبدالهم كتاب الله بالسحر، ونفي العلم عنهم به[1] بقوله: ﴿لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ بأنّ المراد بالعلم المثبت استعداد العلم وقوّة التفكّر وهو الذي عبّر عنه بالعلم الغريزي أي الثابت في الفطرة، والمراد من العلم المنفي أعمال الفكر، وبأنّ المراد بالعلم الأوّل الإجمالي المندرج تحت العلم بالقواعد الدينية وبالعلم الثاني العلم التفصيلي المستخرج من القاعدة، وبأنّ المراد بالعلم الأوّل العلم[2] الإجمالي بثبوت عذاب من غير تعيين والمنفي العلم بخصوص العذاب، ولا يخفى ما في هذه الأجوبة من التكلّف وما في الجواب المنقول من الفضل فلم يقدّم هذه الأجوبة إلّا محبّة لنتائج فكره ولا اختيار للرجل فيه وما من أحد إلّا وهو مبتلى به[3]، انتهى كلامه.

وأقول: فيه نظر؛ لأنّا قد بيّنا في تقرير محصول كلام المصنّف أنّ ما اختاره من الأجوبة مشتمل على تخصيص العلم ببعض أنواعه وأفراده، والجواب المنقول مشتمل على ارتكاب المجاز، وقد تقرّر في الأُصول أنّ التخصيص خير من المجاز فالفضل لما اختاره المصنّف.

١. في المصدر: ـ به.

٢. «ش»: الأوّل العلم.

٣. حاشية عصام، المخطوط، ١٠٦.

[قوله تعالى: ﴿وَلَوْ اَنَّهُمْ اٰمَنُوا وَاتَّقَوْا لَمَثُوبَةٌ مِنْ عِنْدِ اللهِ ...﴾ (١٠٣)]

قوله: [﴿لمثوبة من عند الله خير﴾ جواب «لو» وأصله لأثيبوا مثوبة من عند الله خيراً ممّا شروا به أنفسهم، فحذف الفعل وركّب الباقي جملة اسمية] ليدلّ[١] على ثبات[٢] المثوبة والجزم بخيريتها.

فيه نظر؛ أمّا أوّلاً: فلأنّه لا يدلّ على ثبات[٣] المثوبة بل على ثبات[٤] الخيرية للمثوبة.

وأمّا ثانياً فلأنّا لا نسلّم أنّه يدلّ على الجزم بخيريتها[٥] وقد تكلّف الفاضل التفتازاني في توجيه الأوّل بما لا يخفى بعده على من نظر في كلامه.

[قوله تعالى: ﴿مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ ...﴾ (١٠٥)]

قوله: لا يجب عليه شيء وليس لأحد[٦] عليه حقّ.

[معنى وجوب الشيء على الله]

فيه بحث؛ لمّا مرّ مراراً من أنّ وجوب الشيء عند المعتزلة والإمامية إمّا أن يكون عبارة عن استحقاق الذمّ بتركه أو أن يكون تركه مستلزماً للإخلال بالحكمة، وحينئذ نقول[٧]: الباري تعالى علم في الأزل وجود كلّ حادث في وقته المعيّن على هيآته وأحواله المخصوصة به[٨] فيجب صدور الحوادث عنه تعالى على ما اقتضاه علمه الشامل؛ إذ لو لم يصدر لزم الجهل وهو موجب للذمّ ومخلّ بالحكمة، وأمّا أنّه

---

١. في المصدر: لتدلّ.

٢. «م، هـ»: ثبوت.

٣. «م، هـ»: ثبوت.

٤. «م، هـ»: ثبوت.

٥. في هامش «ع، م، هـ»: فيه أنّ الخير لما وقع في الكلام محمولاً على المثوبة فقد دلّ على اتّحاده معه، والاتحاد دليل عدم انفكاك أحدهما عن الآخر، فيحصل من هذا الجزم بالخيرية، «١٢ منه رحمه الله».

٦. «م»: ـ لأحد.

٧. «هـ»: يقول.

٨. «م»: ـ به.

ليس لأحد عليه حقّ فلا ينفي[١] الوجوب بالمعنى المذكور.

قوله: [﴿وَٱللَّهُ ذُو ٱلْفَضْلِ ٱلْعَظِيمِ﴾] فيه[٢] إشعار بأنّ النبوّة من الفضل[٣].

[النبوّة بالفضل لا بالكسب]

فيه ردّ للفلاسفة حيث يقولون: إنّ النبوّة يكون بالكسب لا بالفضل، فإن قلت: إن أراد أنّ النبوّة دائماً يكون[٤] بالفضل فدلالة الآية عليه ممنوعة وإن أراد أنّها قد يحصل بالفضل فهو مسلّم لكن هذا ليس بمقصود، والجواب أن يقال: إنّ مقتضى قواعد الفلاسفة أنّ كلّ ما صدر من الله تعالى فهو بطريق الإيجاب لا بالفضل والهبة فإذا ثبت أنّ بعض النبوّة بطريق الفضل ثبت أنّ الكلّ كذلك؛ إذ لا قائل بالفصل.

قوله: وما عرف فيه من حكمته.

فيه نظر؛ إذ على هذا يكون خلافه مخالفاً للحكمة فيكون مذموماً للوجهين المذكورين، فيكون ذلك الفعل واجباً عليه تعالى بالمعنى المعتبر عند العدلية كما مرّ، والأولى بحال المصنّف حذف هذا والاقتصار على ما سبق.

[قوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ ءايَةٍ اَوْ نُنْسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَآ...﴾ (١٠٦)]

قوله تعالى: ﴿ما ننسخ من آية أو ننسها﴾.

[التحقيق في معنى النسخ والإنساء]

نوع آخر من تقرير مطاعن اليهود خذلهم الله تعالى في الإسلام كما أشار إليه المصنّف بقوله: نزلت لمّا قال المشركون أو اليهود إلى آخره.

---

١. «ش»: فلا يبقى. ٢. في المصدر: ـ فيه.

٣. في هامش «ع»: لكن لاستعداد بواقي وقابلية أصلية فطرته، فافهم «١٢ منه رحمه الله».

٤. «ل»: ـ يكون.

قوله: ونسخ الآية بيان انتهاء التعبّد بقراءتها أو الحكم المستفاد منها إلى آخره.

اعلم أنّهم اختلفوا في أنّ النسخ هل هو رفع الحكم بعد ثبوته بمعنى أنّ خطابه تعالى تعلّق بالفعل حيث لولا طريان الناسخ لبقى وإنّما زال لطريان[١] الناسخ أو بيان انتهاء مدّة[٢] الحكم بمعنى أنّ حكم الخطاب الأوّل[٣] انتهى لذاته في ذلك الوقت وحصل بعده حكم آخر.

والتحقيق أنّ النسخ بيان انتهاء الحكم فإنّ السيّد إذا قال لعبده: قم، ثمّ بعد ساعة قال له: اقعد، فليس فيه إلّا تخصيص وجوب القيام عليه[٤] بالوقت السابق على الأمر الثاني، وليس في الأمر الثاني نقض للأمر الأوّل ورفع الحكم[٥] ونفي له؛ إذ الأمر الأوّل لم يكن مقيّداً بالدوام حتّى ينافيه الأمر الثاني؛ بل الوجوب المستفاد منه في قوّة القضية المطلقة ولا تنافي بين المطلقتين.

وخلاصة الكلام يرجع إلى أنّ وجوب صلاة الظهر مثلاً متعلّق بكلّ ظهر لكن هل يرتفع ذلك التعلّق بالنسخ أو لا؟ بل هذا الحكم العامّ مخصّص في علم الله تعالى ببعض الأوقات لا يعلم غايتها إلّا هو؛ فالخطاب لم يكن متناولاً لما بعد تلك الغاية، وهذا مذهب من قال: إنّ النسخ نوع من التخصيص، والأوّل مذهب من قال: حقيقة النسخ هو الرفع، والنزاع معنوي ليس بلفظي كما توهّمه عضد الإيجي في شرح أُصول ابن الحاجب، وكلّ منهما محتمل ومن عدل في تعريف النسخ عن الرفع إلى الانتهاء كالمصنّف وأضرابه أراد أنّ في النسخ لا يتحقّق الرفع بل هو نوع تخصيص وهو المراد بالانتهاء، فتدبّر.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ المراد برفع الحكم رفع احتمال بقاء الحكم، فيتّحدان في

---

١. «م، هـ»: بطريان.
٢. «م»: ـ مدّة.
٣. «م»: ـ الأوّل.
٤. «م»: ـ عليه.
٥. «ع»: ـ الحكم.

المآل، وبالجملة من قال: إنّ النسخ رفع للحكم الشرعي إن أراد هذا المعنى أو ما يؤول إليه فمقصوده صحيح والنزاع يصير لفظياً؛ لكنّ الأولى التعبير عنه بالانتهاء لئلّا يتوهّم المعاني الفاسدة، فإنّ العبارة الأُولى توهّم النقض في أحكامه وهو يستلزم النقص[١] تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً، وهذا التوهّم هو الذي أوقع اليهود في نفي النسخ مطلقاً زاعمين أنّه يوجب نسبة الندامة وما يلزمها[٢] من النقص[٣] إليه تعالى، ومن العجب أنّ اليهود في إنكارهم يستندون إلى أنّه يوجب نسبة الندم ولوازمه إليه تعالى مع أنّه نقل بعض علماء الإسلاميين عن توراتهم أنّه عبّر في مواضع منها عن نسخ بعض الأحكام التي كانت في زمن موسى ومن قبله بلفظ الندم، ومن المعلوم أنّ إطلاق هذا اللفظ في حقّه تعالى باعتبار الأثر كإطلاق غيره من الألفاظ الدالّة على المعاني التي لا يجوز عليه تعالى مثل الغضب والتعجّب والضحك على ما قيل في المشهور: شعر:

اغراض را بگير اعراض را بمان

وتحقيق الكلام في هذا المرام على ما ذكره بعض فضلاء الإمامية في كتابه الموسوم بكنز الفوائد أنّ اليهود طائفتان إحداهما تدّعي أنّ نسخ الشرع لا يجوز في العقل، والأُخرى تجيز ذلك عقلاً وتزعم أنّ المنع منه ورد به السمع، فأمّا المدّعون على العقل الشهادة بقبح النسخ فإنّهم زعموا أنّ النسخ هو البداء قالوا: والبداء لا

---

١. «ل، م، ه»: النقض.

٢. في هامش «ع، م، ه»: وإذا أريد إلزام اليهود وانقطاع محبّتهم في إنكارهم جواز النسخ عقلاً واعتقادهم لدوام شريعة موسى عليه السلام يقال لهم أنّ نبوّة موسى عليه السلام لم يكن مبتدأة بالضرورة بل هي مسبوقة بغيرها من النبوّات والشرايع فإذا قلتم بعدم جواز النسخ عقلاً لزمكم أن لا يكون نبوّته حقّاً ووجب عليكم القول بالنبوّة السابقة على جميع النبوّات والاعتقاد بتلك الشريعة المبتداة فينقطعون عند ذلك بالكلّية ولا يبقى لهم جواب البتة «١٢ منه رحمه الله».

٣. «ل، م، ه»: النقض.

يجوز على الله تعالى، فيقال لهم: لم زعمتم أنّ النسخ هو البداء؟! فإن قالوا للمتعارف بين العقلاء أنّ الآمر بالشيء إذا نهى عنه بعد أمره فقد بدا له فيه، وكذلك[١] إذا نهى عن الشيء ثمّ أمر به من بعد نهيه، قيل لهم: ما تنكرون من أن يكون هذا على قسمين:

أحدهما أن يأمر الآمر بالشيء في وقت فإذا[٢] فعل وجاز وقت فعله نهى عنه من بعد فيكون في الحقيقة إنّما نهى عن مثله وهذا هو النسخ بعينه، وكذلك القول في الآمر بالشيء بعد النهي عنه.

والقسم الآخر أن يأمر بفعل الشيء في وقت فإذا أتى ذلك الوقت نهى عنه فيه بعينه قبل أن يفعل ويكون هذا هو البداء دون القسم الأوّل، ويحصل الفرق بين البداء والنسخ، ويتّضح أنّ دعواكم فيهما أنّهما واحد لم تصحّ.

فإن قالوا: إنّ العبادة إذا تعلّقت على المكلّف بأمر أو نهي فالحكمة اقتضتها[٣] فمتى تغيّرت العبادة دلّت على تغيّر الحكمة والحكمة لا يجوز تغيّرها[٤].

قيل لهم: فإلّا[٥] قلتم: إنّ العبادة إذا لزمت[٦] المكلّف فالحكمة اقتضتها لمصلحة[٧] من مصالح المكلّف أوجبتها؛ فإذا تغيّرت العبادة دلّت على أنّ الحكمة اقتضت ذلك لتغيّر المصلحة[٨] والمصلحة يجوز تغيّرها[٩].

فإن قالوا: إنّا لا نعلم في العقل تغيّر[١٠] المصالح.

قيل لهم: وكذلك لا يعرفون بالعقل المصالح، ثمّ يقال لهم: ما السبب في أنّ نقل الله تعالى الإنسان من كونه شابّاً إلى أن صيّره شيخاً، وأفقره ثمّ أغناه، وأماته بعد أن

---

١. في المصدر: كذا.
٢. في المصدر: وإذا.
٣. «ش»: اقتضتهما.
٤. في المصدر: تغييرها.
٥. «م»: فإذا.
٦. في المصدر: ألزمت.
٧. في المصدر: المصلحة.
٨. في المصدر: المصالح.
٩. في المصدر: تغييرها.
١٠. في المصدر: تغيير.

أحياه، وكيف أصحّه ثمّ أسقمه، وأوجده ثمّ أعدمه، فكيف تغيّرت الحكمة في جميع ما عددنا، وما أنكرتم من أن يكون هذا كلّه بداء، وأيّ اختلاف في المصالح يكون أوضح من هذا؟!

وأمّا المدّعون من اليهود أنّ إبطال النسخ علم بالسمع دون العقل، فإنّهم ادّعوا في ذلك على موسى عليه السلام أنّه قال: إنّ شريعته دائمة لا تنسخ، والذي يدلّ على بطلان دعواهم هذه ظهور المعجزات على يد من أتى بالنسخ ولو كان خبرهم حقّاً لم يصحّ إتيان ذي معجزة بنسخ وهذه المعجزات يعلم أنّها قد كانت بمثل ما تعلم به[1] اليهود معجز موسى عليه السلام بغير[2] فرق[3]، انتهى كلامه بعبارته.

قوله: وإنسائها إذهابها عن القلوب.

هذا على تقدير أن يكون من النسيان الذي هو خلاف الذكر كقوله تعالى: ﴿وَٱذْكُر رَّبَّكَ إِذَا نَسِيتَ﴾[4] وإنساء الله تعالى ذلك يجوز أن يكون على الحقيقة وإن كانوا جمعاً كثيراً بأن يفعل النسيان في قلوب الجميع كما أشار إليه المصنّف[5] وإن كان ذلك خارقاً للعادة ويكون معجزاً للنبي صلى الله عليه وآله، وقال الشيخ أبو جعفر الطوسي رحمه الله في تفسيره: إنّ النسيان بهذا المعنى يجوز على الأُمّة بأن يؤمروا بترك قراءتها فينسوها[6] على طول أيّام[7]، ولا يجوز ذلك على النبي صلى الله عليه وآله لأنّه يؤدّي إلى التنفير[8]، وقد جوّز جماعة ذلك على النبي صلى الله عليه وآله وقالوا: إنّه لا يؤدّي إلى التنفير لتعلّقه بالمصلحة، واستدلّ من حمل الآية على النسيان الذي هو خلاف الذكر، وجوّز كون النبي صلى الله عليه وآله مراداً [به] بقوله تعالى: ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰٓ ۞ إِلَّا مَا شَآءَ

---

١. في المصدر و«هـ»: ـ به.
٢. في المصدر: من غير.
٣. كنز الفوائد، ٢: ١٠٢.
٤. الكهف: ٢٤.
٥. في هامش «ع»: حيث قال: عن القلوب فإنّ القلوب صيغة جمع كثرة «١٢ منه».
٦. في المصدر: وينسونها.
٧. في المصدر و«ش»: طول الأيّام.
٨. التبيان في تفسير القرآن ١/ ٣٩٧.

ٱللَّهُ﴾[١] أي إلّا ما شاء الله أن تنساه قال، وإلى هذا ذهب الحسن فقال: إنّ نبيّكمﷺ أقرأ القرآن ثمّ نسيه، وأنكر الزجّاج هذا القول فقال: إنّ الله تعالى قد أنبأ نبيّناﷺ في قوله[٢]: ﴿وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ﴾[٣] بأنّه لا يشاء أن يذهب بما أُوحي [إلى] النبيّ ﷺ، قال أبو علي: هذا الذي احتجّ به على من ذهب إلى أنّ «ننسها» من النسيان، لا يدلّ على فساد ما ذهبوا إليه، وذلك أنّ قوله تعالى ﴿وَلَئِن شِئْنَا لَنَذْهَبَنَّ بِٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ﴾ إنّما هو على ما لا يجوز عليه النسخ والتبديل من الأخبار، وأقاصيص الأُمم، ونحو ذلك ممّا لا يجوز عليه التبديل، والذي ينساه النبي ﷺ هو ما يجوز عليه النسخ[٤] من الأوامر والنواهي الموقوفة على المصلحة وفي الأوقات الذي يكون ذلك [فيها] أصلح[٥].

قوله: [وقرأ ابن كثير وأبو عمرو «ننسأها»] أي يؤخّرها[٦] من النسأ.

بمعنى أن يؤخّرها فلا ينزلها وينزل بدلاً منها ممّا يقوم مقامها في المصلحة أو يؤخّر إلى وقت ثانٍ ويأتي بدلاً منها في الوقت المتقدّم بما يقوم مقامها، والثاني أولى لأنّه لا فائدة في تأخير ما لم يعرفه العباد ولا علموه ولا سمعوه؛ فالأقوى هو الوجه الثاني.

إن قلت: لا نسلّم أنّه لا فائدة في تأخير ما لم يعرفه العباد لأنّ خفاء الحكمة لا يقتضي نفيها على أنّ ذلك إنّما يتمّ عند القائلين بأنّ أفعاله تعالى معلّلة بالغرض، وأمّا عند غيرهم فلا يتمّ.

قلت: مدلول الآية خطاب العباد وإعلامهم عن تأخير بعض الأحكام وإنزال بدله وإذا لم يعرف العباد وجود ذلك الحكم فضلاً عن تأخيره لا وجه لخطابهم، معتذراً

---

١. الأعلى: ٦ ـ ٧.
٢. «ش»: ـ في قوله.
٣. الإسراء: ٨٦.
٤. في المصدر: أن ينسخ.
٥. **تفسير مجمع البيان** ١ / ٣٤٠.
٦. في المصدر: نؤخّرها.

بأنّ ما نؤخّرها نزّل بدلاً منها سواء قيل بتعليل الأفعال أو لا، تدبّر.

قوله: [﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآ﴾] أي بما هو خير للعباد في النفع والثواب أو مثلها في الثواب.

إنّما قال في النفع والثواب ليشمل في نسخ الحكم ما هو إلى أخفّ منه وأثقل، ففي الأوّل الخيرية في النفع وفي الثاني الثواب[١]، وفي نسخ اللفظ ما هو إلى أخصر للنفع وإلى أطول للثواب، لقوله ﷺ أفضل الأعمال احمزها[٢] أي أشقّها، وإنّما اقتصر صاحب الكشّاف بذكر الثواب رعاية للاختصار واكتفاء بما هو مشترك بين الأمرين.

أقول: وبهذا يظهر أنّ ما ذكره المحشّي الفاضل في هذا المقام من تقصير صاحب الكشّاف في الاقتصار المذكور إنّما نشأ من عدم التأمّل[٣]، وما ذكره في وجه اقتصار

---

١. في هامش «ع، م، ه»: فإن قلت لو كان مراتب الثواب مرتبة على مراتب المشاق فكلّ عمل كان أشقّ يجب أن يكون الثواب المترتّب عليه أعظم وليس الأمر كذلك فإنّا نرى في التلفظ بكلمتي الشهادة من الثواب ما ليس في كثير من العبادات الشاقّة كالصوم والصلاة وكذلك في كلمة منجية أو ممّهدة قاعدة خير من الثواب ما يزيد على ثواب كثير من العبادات.
قلت: ليس الأمر كما ذكرت، بل الثواب على قدر المشقّة كما يدلّ عليه قوله عليه السلام: أفضل العبادات أحمزها، أي أشقّها، والنقض بالكلمتين وأمثالهما ليس بوارد لما يتبعهما من المشقّة، أمّا في كلمتي الشهادة فظاهر، إذ جميع التكليفات الشاقّة مترتّبة عليهما، وأمّا في كلمة «المنجية» لما فيها من احتمال المخاطرة مع الظالم المعاتي المتعدي على أنّ ما أوردته قد يتضمّنه من الفوائد ما لا يتضمّن العبادات الشاقة فتلك الفوائد معارضة والقول بأنّ التعريض للثواب معارض بما في التكليف عن التعريض للعذاب الكافر والفاسق مندفع بأنّ التعريض للثواب من الله تعالى وما وقع فيه من العذاب لأجل الكفر والفسق وهما ليسا من الله تعالى فتدبّر «١٢ منه رحمه الله».

٢. **تذكرة الفقهاء** ٨/١٧١؛ **بحار الأنوار** ٦٧/١٩١؛ **تفسير المحيط الأعظم** للسيّد حيدر الآملي ٢/٢٧٤؛ **غريب الحديث** للحربي ٢/٤٨٠.

٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٠٧.

المصنّف بذكر الثواب في جانب المثل كلام واه لا محصل له؛ لأنّه إن أراد أنّ رجحان المثل الناسخ في زمان النسخ بحسب النفع أمر معلوم لا حاجة إلى التقييد به فكذا نقول في جانب الإتيان بما هو خير وإن أراد معنى آخر فليبيّن حتّى يتكلّم في صحّته وفساده.

قوله: والآية دلّت على جواز النسخ إلى آخره.

قد استدلّ بعضهم من هذه الآية على وقوع النسخ فقال: إنّ نبوّة محمّد عليه السلام ثبتت بالدلائل القطعية والبراهين العقلية المذكورة في الكتب الكلامية وقد ورد في الكتاب المنزل عليه قوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ ءَايَةٍ﴾ الآية وهي ظاهرة الدلالة على وقوع النسخ، وأشار المصنّف إلى ردّ هذا الاستدلال بقوله: إذ الأصل اختصاص (أنّ) وما يتضمّنها إلى آخره.

وهو مأخوذ من تفسير الرازي حيث قال: هذا الاستدلال ضعيف لأنّ قوله ﴿مَا نَنْسَخْ﴾ جملة شرطية معناه إن ننسخ نأت، وصدق الملازمة بين الشيئين لا يقتضي وقوع أحدهما ولا صحّة وقوعه ومنه قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ﴾[1] الآية[2]، انتهى.

وقد يقال: سبب النزول يدلّ على الوقوع فإن سببه على ما مرّ في كلام المصنّف ونقله الزمخشري أنّ الكفّار طعنوا فقالوا: إنّ محمّداً يأمر بشيء ثمّ ينهي عنه فأنزل الله تعالى هذه الآية.

إن قيل: صحّة الآية وكون القرآن كلام الله يتوقّف على صحّة النسخ فلو أثبت صحّة النسخ به يلزم الدور.

قلنا: لا نسلّم ذلك بل يتوقّف على ثبوت نبوّة محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم وهي ثابتة بالأدلّة الكلامية.

---

١. الأنبياء: ٢٢.

٢. انظر: **تفسير الرازي** ٣ / ٢٣٠.

هذا والظاهر أنّ مراد المصنّف من أنّ الآية دلّت على جواز النسخ أنّه يدلّ على جواز نسخ الأحكام في الجملة لا على جوازه في القرآن، فإنّ بعضاً من الأُصوليين كأبي مسلم الإصفهاني وجماعة من الصوفية ذهبوا إلى أنّه ليس في شيء من آيات القرآن منسوخ أصلاً ومنعوا دلالة الآية على وقوع النسخ في آيات القرآن وقالوا: يجوز أن يكون المراد بالآيات المنسوخة آيات التوراة والإنجيل وشرائعهما[١] المنسوخة، وتفصيل الكلام يطلب من كتب الأُصول.

قوله: [وإذ الأصل اختصاص «أنّ» وما يتضمّنها بالأمور المحتملة] وذلك أنّ الأحكام شرعت والآيات نزلت لمصالح[٢] العباد إلى آخره.

هذا بيان لجواز النسخ والحكمة فيه على طريقة العدلية القائلين بوجوب اللطف على الله تعالى، وتوضيح كلامهم أنّ مصالح المكلّفين يختلف باختلاف أزمانهم وأشخاصهم، واختلاف المصالح بسبب اختلاف الأزمان والأشخاص مستلزم لاختلاف الشرائع والنبوات لوجوب تغيّرها بتغيّر المصالح التابعة لتغيّر الزمان والأشخاص كما أنّ الطبيب يعالج المريض في كلّ يوم بعلاج خاص تقتضيه مصلحة الوقت وربّما يخالف العلاج السابق، وإذا كان ذلك كذلك وجب في الحكمة الربّانية والألطاف الإلهية اختلاف[٣] الشرائع والنبوات وتغيّرها بحسب اختلاف الأزمان[٤] والأشخاص وتغيرهما لتغير المصالح بتغيرهما؛ فكان سبحانه وتعالى كالطبيب للمكلّفين وهم كالمرضى في الاحتياج إلى المعالجة والشرائع والنبوات كالأدوية.

---

١. «ش»: شرائعها.
٢. «ش»: بمصالح.
٣. هنا نهاية نسخة «هـ» وبعدها ورقتان من آخر النسخة، وفيها كتب: قد اتّفق الفراغ من كتابته بيد أحقر الطلبة خادم أهل السنّة والجماعة محمّد حيات كاتب تعلق أيادي يوم الثلاثاء، السادس والعشرين من شهر ربيع الأوّل سنة إحدى وعشرين وألف من هجرة النبي الأمجد صلّى الله عليه وآله وسلّم.
٤. «م»: الزمان.

و[١]كان الأولى بحال المصنّف أن يفصّل في هذا المقام ويقول: وذلك لأنّ الأحكام الشرعية إمّا أن يكون متعلّقه بمصالح العباد كما هو مذهب العدلية القائلين بوجوب اللطف على الله تعالى، أو لا يكون كذلك بل هي مستندة إلى محض إرادة الله تعالى واختياره من غير داع وباعث كما هو مذهب الأشاعرة، والنسخ على التقديرين جائز، أمّا على الأوّل فلأنّه يجوز أن يختلف مصالح الأوقات فيختلف الأحكام بحسبها، وأمّا على الثاني فلأنّ الله تعالى هو الحاكم المطلق الفعّال لما يريد؛ فيجوز له أن يرفع حكماً ويضع غيره لا لغرض وباعث؛ بل من غير تضمّنه لحكمة ومصلحة، لكن المصنّف كثيراً ما يذهل عن أصل شيخه وإمامه لعدم إقبال الفطرة الصحيحة إلى تلك الأُصول الفاسدة بلا داع من حبّ التقليد والتعصّب، فيبنى الكلام على قواعد الشيعة والمعتزلة وفي هذا سرّ لا يخفى على المتأمّل.

قوله: والسنّة ليست كذلك.

حاصل الاحتجاج أنّه تعالى أضاف في هذه الآية الإتيان بخير منها إلى نفسه، والسنّة لا يضاف إليه حقيقة، ثمّ قال تعالى بعد ذلك: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[٢] فلابدّ أن يراد ما يختصّ تعالى بالقدرة عليه من القرآن المعجز، وتلخيص الجواب أنّ القرآن يجوز أن ينسخ بالسنّة المقطوع عليها، ومعنى خير منها ما هو أصلح لنا في ديننا وأنفع لنا بأن يستحقّ به مزيد الثواب، وأمّا إضافة ذلك إليه تعالى فصحيحة لأنّ السنّة إنّما هي بوحيه تعالى وأمره وإضافتها إليه تعالى كإضافة كلامه وآخر الآية إنّما يدلّ على أنّه قادر على أن ينسخ الآية بما هو أصلح أو أنفع سواء كان بقرآن أو بسنّة.

قوله: والنسخ قد يعرف بغيره.

جواب عمّا يقال: إنّ البدل إذا لم يجب فمن أين يعرف كون الآية منسوخة،

---

١. «م»: ـ و.

٢. البقرة: ١٠٦.

وتقريره أنّ معرفة النسخ لا يتوقّف على إتيان البدل إذ قد يعرف بمجرّد قول الشارع أنّ الآية الفلانية نسخت.

قوله: والمعتزلة على حدوث القرآن إلى آخره.

[تحقيق في حدوث القرآن وقدمه]

عطف على من منع، أي احتجّ المعتزلة بالآية على حدوث القرآن، قال الفخر الرازي في تفسيره: استدلّت المعتزلة بهذه الآية على أنّ القرآن مخلوق من وجوه:

أحدها أنّ كلام الله لو كان قديماً لكان الناسخ والمنسوخ قديمين وذلك محال؛ لأنّ الناسخ يجب أن يكون متأخّراً عن المنسوخ، والمتأخّر عن الشيء يستحيل أن يكون قديماً، وأمّا المنسوخ فإنّه يجب أن يزول ويرتفع، وما ثبت زواله استحال قدمه بالاتّفاق.

وثانيها أنّ الآية دلّت على أنّ بعض القرآن خير من بعض، وما كان كذلك لا يكون قديماً.

وثالثها أنّ قوله: ﴿أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾[١] يدلّ على أنّ المراد أنّه تعالى هو القادر على نسخ بعضها وإتيان شيء[٢] آخر بدلاً عن الأوّل، وما كان داخلاً تحت القدرة وكان فعلاً كان محدثاً.

أجاب[٣] الأصحاب عنه: بأنّ كونه ناسخاً ومنسوخاً إنّما هو من عوارض

---

١. البقرة: ١٠٦.
٢. في المصدر: والإتيان بشيء آخر.
٣. في هامش «ع، م، هـ»: هذا هو الجواب الذي عبّر عنه المصنّف بقوله: «وأُجيب بأنّهما [في «ع»: أي التغيير والتفاوت] من عوارض الأمور المتعلّق بها المعنى القائم بالذات القديم»، وفي بعض النسخ: أنّهما من عوارض الأحكام [في المصدر: الأمور] المتعلّقة بالمعنى القائم إلى آخره.
وقيل الأنسب أن يقول: إنّهما من عوارض تعلّقات المعنى القائم بالذات القديم لأنّ الأحكام ⇦

الألفاظ والعبارات [واللغات] ولا نزاع في حدوثها، فلم قلتم إنّ المعنى الحقيقي الذي هو مدلول العبارات والاصطلاحات محدث؟ قالت المعتزلة: ذلك المعنى الذي هو مدلول اللغات والعبارات لا شكّ أنّ تعلّقه الأوّل قد زال وحدث له تعلّق آخر، والمتعلّق الأوّل محدث لأنّه زال والقديم لا يزول، والمتعلّق الثاني حادث لأنّه حدث بعد ما لم يكن، والكلام الحقيقي لا ينفكّ عن هذه التعلقات، [وما لا ينفكّ عن هذه التعلّقات محدث]، وما لا ينفكّ عن المحدث محدث فالكلام الذي يقولون به يلزم أن يكون محدثاً.

أجاب الأصحاب: بأنّ قدرة الله تعالى كانت [في الأزل] متعلّقة بإيجاد العالم فعند دخول العالم في الوجود هل بقي ذلك التعلّق أو لم يبق؟! فإن بقي يلزم أن يبقى[١] القادر قادراً على إيجاد الموجود وهو محال، وإن لم يبق فقد زال ذلك التعلّق فيلزمكم حدوث قدرة الله تعالى على الوجه الذي ذكرتموه وكذلك علم الله تعالى لمّا[٢] كان متعلّقاً بأنّ العالم سيوجد، فعند دخول العالم في الوجود[٣] إن بقي التعلّق الأوّل كان جهلاً، وإن لم يبق لزمكم[٤] كون التعلّق الأوّل حادثاً، لأنّه لو كان

⇐ عبارة عن المعنى القائم بالذات والتغيّر والتفاوت ليسا من عوارض المعنى القائم بالذات انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ إذ لا نسلّم أنّ الأحكام عند الأشاعرة عبارة عن المعنى القائم بالذات كيف وقد ذكر العضد الإيجي الشافعي في شرحه على أصول ابن الحاجب بأنّ الأحكام حادثة على مذهب الأشاعرة كما هو مذهب المعتزلة، وعند ابن الحاجب أيضاً فلا يصحّ، هذا الكلام بالنظر إلى مذهب الأشاعرة ومنهم المصنّف فكيف يصحّ الحكم بالنسبة ما ذكر، نعم يتوجّه على الأشاعرة أنّه لا يعقل المغايرة بين الحكم والمعنى القائم بالذات لكنّهم قد التزموا هذه السفسطة وألف سفسطة أُخرى مثلها وأكبر، فتدبّر «١٢ منه رحمه الله».

١. في المصدر: أن يكون.

٢. في المصدر: ـ لمّا.

٣. «م»: ـ في الوجود.

٤. في المصدر: فيلزمكم.

قديماً لما زال وكون[١] التعلّق الذي حصل بعد ذلك حادثاً، فإذن عالمية الله تعالى لا ينفكّ عن التعلّقات الحادثة، وما لا ينفك عن المحدث محدث فعالمية الله تعالى محدثة، فكلّ ما يجعلونه جواباً عن العالمية والقادرية فهو جوابنا عن الكلام[٢]، انتهى كلامه.

أقول وبالله التوفيق: فيه نظر؛[٣] أمّا أوّلاً: فلأنّ ما ذكره من عدم النزاع في حدوث لفظ القرآن خلاف الواقع لأنّ كثيراً من أسلاف[٤] أهل السنّة والمتأخّرين منهم ذهبوا إلى قدمه أيضاً حتّى شنّعوا عليهم بأنّه يستلزم مفاسد كثيرة[٥] وبأنّه خارج عن طور العقل وذلك موجود في الكتب المتداولة الكلامية واستدلال المعتزلة إنّما وقع بالنظر إلى هؤلاء لا بالنظر إلى بعض الشاذ المحدّثين منهم الذين هربوا عن شناعة مذهب أسلافهم إلى ما ذكره إمامهم هذا.

وأمّا ثانياً: فلأنّ ما ذكره من حدوث تعلّق الكلام مخالف لمذهب جمهور الأشاعرة لأنّ تعلّق الكلام عندهم قديم كما صرّحوا به[٦] وإنّما المخالف في ذلك شاذّ منهم وهو ابن سعيد القُطّان فالنقض بقدرة الله تعالى وعلمه لا ينتهض على مذهب الجمهور، وأيضاً يتوجّه على الجمهور وعلى ابن قطّان أنّه لو جوّز كون الكلام الواحد مختلفاً باعتبار التعلّقات لزم جواز أن يكون جميع الصفات راجعة

---

١. في المصدر: وبكون.

٢. **تفسير الرازي** ٣/ ٢٣٣.

٣. في «م» زيادة: من وجوه.

٤. «م»: ـ أسلاف.

٥. في هامش «ع، م، هـ»: ومنها أنّه لو كان كلام الله تعالى هو الحروف القائمة بذاته تعالى يلزم عدم تكفير منكر كلاميّة هذه الألفاظ والحروف الحاضرة عندنا وهو خلاف الإجماع وأيضاً يلزم عدم التحدّي والإعجاز بكلام الله لأنّهما إنّما يكونان كما في لسان النبيّ ﷺ وهو ليس عين الصفة القائمة بذات الله تعالى وأيضاً يلزم أن لا يكون ما بين الدفّتين كلاماً ضرورة أنّه ليس بألفاظ وحروف؛ بل نقوش وقرطاس إلى غير ذلك من المفاسد «١٢ منه رحمه الله».

٦. في هامش «ع، م»: قد صرّح بذلك الفاضل البحرآبادي وأحمد الجندي في حاشيتهما على شرح العقائد النسفية «١٢ منه رحمه الله».

إلى صفة واحدة؛ بل إلى الذات بأنّ يكون باعتبار تعلّقه بالتخصيص إرادة وباعتبار تعلّقه بالإيجاد قدرة إلى غير ذلك من الاعتبارات، وذلك ممّا لا يقول به أحد منهم؛ بل هو من معظم[١] الخلافيات بينهم وبين العدلية.

وأيضاً ما ذكروه إنّما يفيد في كون الكلام غير خبر وأمر وناسخ مثلاً لأنّ الخبر والأمر والنسخ من أوصاف الكلام كما أنّ تعلّق العلم والقدرة بكذا وكذا من أوصافهما، فوجوده بعد وجود الموصوف بخلاف الترتيب فإنّه داخل في مفهوم الكلام ولا يوجد الكلام بدونه، ولهذا اعترض شارح العقائد على من ذهب إلى ذلك بقوله وهو جيّد لمن يتعقّل لفظاً قائماً بالنفس غير مؤلّف من الحروف المنظومة أو المخيّلة المشروطة وجود بعضها بانعدام البعض والمركّب محدث باتّفاق أهل الكلام، فتدبّر.

وكيف لا يتحيّر العقول في هذا المتمحّل المدخول مع استلزامه أن يكون قصّة يوسف والأمر بالصلاة والنهي عن شرب الخمر واحداً بالذات متعدّد باعتبار التعلّقات ولعمري إنّ الفكر في أمثال هذا الوهم العليل طويل والله الهادي إلى سواء السبيل.

[قوله تعالى: ﴿اَلَمْ تَعْلَمْ اَنَّ اللّٰهَ لَهُ مُلْكُ السَّمٰوَاتِ وَالْاَرْضِ...﴾ (١٠٧)]

قوله: وهو كالدليل على قوله: ﴿اَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[٢].

فيه نظر؛ إذ كلّ منهما مستلزم للآخر، فإنّ القدرة على كلّ شيء يستلزم ملكية السموات والأرض، وبالعكس فمن اتّصف بكونه قادراً على كلّ شيء يجب أن يكون له ملك السموات والأرض، ومن اتّصف بأنّ له ملك السموات والأرض يجب أن يكون قادراً على كلّ شيء، فجعل أحدهما دليلاً على الآخر ليس أولى من

١. «م»: معظمات.

٢. البقرة: ١٠٦.

العكس، والجواب إنّهما وإن كانا متلازمين في نفس الأمر لكن استلزام أحدهما للآخر أظهر عند العقل من استلزام الآخر له، فإنّ استلزام كون الله تعالى ملك السموات والأرض لكونه تعالى قادراً على كلّ شيء أظهر من العكس؛ فإنّ الإيجاد بالفعل ظاهر الاستلزام للقدرة لأنّ من لا يقدر لا يمكن أن يوجد بالاختيار؛ لكن القدرة لا يستلزم الإيجاد بالفعل.

قوله: والنصير قد يكون أجنبياً عن المنصور.

يفهم منه أنّ الولي هاهنا بمعنى القريب وهذا لا يناسب الآية وليس بصحيح أيضاً؛ بل المراد هاهنا الحاكم، والفرق بينهما أنّ الولي الذي هو الحاكم قد يكون عاجزاً عن النصرة، والنصير قد لا يكون حاكماً، لا يقال يفهم من الآية أنّه لا حاكم غير الله فلا يتّجه الفرق المذكور بل الحاكم لا يكون عاجزاً عن النصرة، لأنّا نقول: المراد من الولي في الآية الحاكم حقيقة، وفي قولنا: الولي قد يكون عاجزاً ما هو أعمّ.

واعلم أنّ ثبوت العموم من وجه بينهما لا يحتاج إلى أن يقال: الولي قد يضعف عن النصرة بل لو كان قادراً عليها ولم ينصر لم يكن نصيراً[1] ويكون ولياً.

[قوله تعالى: ﴿اَمْ تُرِيدُونَ اَنْ تَسْـَٔلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ...﴾ (١٠٨)]

قوله: قيل: نزلت في أهل الكتاب.

لا يخفى أنّ الخطاب في قوله: ﴿اَلَمْ تَعْلَمْ﴾ للنبي صلّى الله عليه وآله وسلّم، أو له ولأُمّته معاً، وعلى تقدير أن يكون هذه الآية نزلت في اليهود أو[2] المشركين يكون الخطاب فيها مع أحد هذين الفريقين فلا يبقى بين الآيتين ملائمة كما ينبغي، فالوجه أن يكون هذه الآية نازلة في المؤمنين للنهي عن اقتراحهم كما ذكره أوّلاً، والخطاب في قوله:

---

١. «ش»: ناصراً.

٢. «م»: و.

﴿اَلَمْ تَعْلَمْ﴾ لهم أيضاً في الحقيقة وإن كان في الظاهر خطاباً للنبي عليه السلام[١]، هذا محصّل كلام المصنّف في هذا المقام.

وهاهنا بحث وهو أنّه قال: أوّلاً أنّ سبب نزول قوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ﴾ الآية قول المشركين أو اليهود، ألا ترون إلى محمّد يأمر أصحابه بشيء ثمّ ينهاهم عنه، وعلى هذا فلا يظهر وجه أن يكون الخطاب في ﴿اَلَمْ تَعْلَمْ﴾ أنّ الله للنبي أو له ولأُمّته فيكون الخطاب للطاعنين في النسخ، إلّا أن يقال: المقصود من الخطاب المذكور أن يقول الرسول وأُمّته للطاعنين في النسخ اعلموا ما[٢] هو رافع للطعن المذكور من قدرته تعالى على كلّ شيء، فعلى هذا «أم» في قوله تعالى: ﴿اَمْ تُرِيدُونَ﴾ منقطعة بمعنى أنّه أضرب عن الاستفهام الأوّل واستأنف استفهاماً آخر، وأمّا إذا كانت متّصلة فيكون معطوفاً على مقدّر؛ والتقدير[٣] أتقنعون[٤] العلم بما ذكر وتتركون الاقتراح في السؤال، أو تقترحون في السؤال فيكون مثل قوله تعالى: ﴿اَمَّنْ هُوَ قَانِتٌ اٰنَآءَ اَلَّيْلِ سَاجِدًا وَ قَآئِمًا﴾[٥] فإنّه قال المصنّف: إنّه متّصلة لمحذوف[٦]، تقديره الكافر خير أمّن هو قانت، وعلى هذا يمكن أن يكون المخاطبون المؤمنين أو غيرهم.

وأمّا إذا كان ﴿اَمْ تُرِيدُونَ﴾ معطوفاً على ﴿اَلَمْ تَعْلَمْ﴾ خطاباً للنبي عليه السلام وأُمّته كما ذكره المصنّف لابدّ أن يكون المخاطبون في ﴿اَمْ تُرِيدُونَ﴾ المؤمنين، وإنّما قلنا: إنّ[٧] ﴿اَمْ تُرِيدُونَ﴾ معطوف على مقدّر، ولم نقل أنّه معطوف على ﴿اَلَمْ تَعْلَمْ﴾ كما ذكره الفاضل النيشابوري؛ لأنّ المناسب أن يجعل ﴿اَلَمْ تَعْلَمْ﴾ الآية دليلاً على حقّية[٨] النسخ، ولكون ﴿اَمْ تُرِيدُونَ﴾ كلاماً آخر لا ارتباط له بالنسخ؛ لأنّ سبب

---

١. «م»: صلّى الله عليه وآله.
٢. «م»: أنّ ما.
٣. في «ل» زيادة: وجه.
٤. «ل»: تقنعون.
٥. الزّمر: ٩.
٦. «ش»: بمحذوف.
٧. «م»: ـ إنّ.
٨. «ش»: حقيقة.

نزوله على ما قالوا: إمّا أنّ المسلمين سألوا رسول الله ﷺ أن يحصل لهم شجرة كانوا يعبدونها كما سألوا موسى أن يحصل لهم إلهاً، وإمّا قول اليهود أو المشركين كما قاله المصنّف، ولا يخفى أن الأسولة المذكورة غير مرتبط بالنسخ فتأمّل.

قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَبَدَّلِ ٱلْكُفْرَ بِٱلْإِيمَانِ﴾[١].

إنّما قال تعالى: ﴿بِٱلْإِيمَانِ﴾ لأنّه يمكن أن يبدّل الكفر بكفر آخر.

[قوله تعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ اَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُمْ مِنْ بَعْدِ ...﴾ (١٠٩)]

قوله: بالغاً منبعثاً من[٢] أصل نفوسهم.

أي يكون مقتضى أنفسهم لا مكتسباً وما يكون مقتضى الذات أقوى، فإن قيل: لم قال تعالى: ﴿مِنْ عِنْدِ اَنْفُسِهِمْ﴾ ولم يقل: من أنفسهم، قلت: يمكن أن يقال: إنّه لو قيل: من أنفسهم لتوهّم أنّ معناه ودّوا من أجل أنفسهم وهو ليس بمراد.

قوله: [وعن ابن عبّاس رضي الله عنه أنّه منسوخ بآية السيف] وفيه نظر إذ الأمر غير مطلق.

[وجه القول في نسخ الآية بآية السيف والتحقيق فيه]

حاصله أنّ الأمر بالعفو والصفح ليس بمطلق حتّى يكون مستمرّاً في جميع الأزمنة بل هو يقيّد انتهاءه بأمر معيّن هو إتيان الله بأمره.

وأُجيب عنه بأنّ النسخ بيان نهاية الحكم والحكم المقيّد بمبهم كما فيما نحن فيه يحتاج إلى بيان الانتهاء كما يحتاج الحكم المطلق وتوضيحه على ما في التهذيب وشروحه أنّهم أشرطوا في المنسوخ استمرار حكمه فإنّه لو كان منقطعاً أو مقيّداً بالوحدة أو مطلقاً لا يتحقّق نسخه، وصرّحوا بأنّ مرادهم بالاستمرار هاهنا عدم

---

١. البقرة: ١٠٨.

٢. «ل»: عن.

تقييده بغاية معلومة؛ لأنّ الحكم المنقطع بغاية مجهولة مثل أن يقول الشارع: صلّوا في كلّ يوم ركعتين إلى أن أنسخ عنكم وسأنسخ ممّا نعلم قطعاً أنّه منقطع، ولكنّا[١] ما نعلم غايته، فإذا قال بعد مدّة: لا تصلّوا، فالظاهر أنّه نسخ مع عدم إطلاق الحكم، وقد ظهر أيضاً بما قرّرناه أنّ الأولى أن يقول المصنّف بدل قوله غير مطلق: غير مستمرّ، والظاهر أنّ مراده هذا، وممّا ينبغي أن ينبّه عليه أنّ اشتراط الإطلاق والاستمرار في النسخ ليس على إطلاقه؛ بل قد يتصوّر النسخ في المنقطع أيضاً كما إذا ورد الحكم بتمام الحول ثمّ نسخ النصف، صرّح به الشارح الصدر الأسترآبادي ﷺ.

[قوله تعالى: ﴿وَاَقِيمُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتُوا الزَّكٰوةَ وَمَا تُقَدِّمُوا...﴾ (١١٠)]

جملة معترضة بين ما تقدّم عليها وما تأخّر عنها، وهو قوله ﴿اِنَّ اللّٰهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ إن جعل ما تأخّر عنها متعلّقاً بما تقدّم عليها وإن جعل ما تأخّر عنها من متعلّقاته يكون اعتراضية على مذهب من جوّز الجملة الاعتراضية في آخر الكلام، فإن قيل: ما فائدة من خير؛ بل يكفي لأنفسكم لأنّ اللام لأجل النفع، قلت: قد لا يكون اللام لأجل النفع كقوله تعالى: ﴿لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ اَنْفُسُهُمْ﴾[٢]، وأيضاً لفظ خير يفيد تأكيد التعميم المستفاد من الوصول فتدبّر.

[قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ اِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا...﴾ (١١١)]

قوله: لفّ بين قولي الفريقين إلى آخره.

وجه اللفّ أنّ لازم مقول كليهما أنّه لن يدخل الجنّة إلّا من كان أحدهما فالقول المشترك بينهما هذا إلّا أنّ مفهوم أحدهما عامّ يحتمل أن يكون كلاهما متّفقين على

---

١. «ش»: ولكنّه. ٢. المائدة: ٨٠.

دخوله على عمومه وأن يكون عند كلّ واحد آخر وتعيّن الثاني كون التعادي بينهما معلوماً وتضليل كلّ منهما الآخر مشهوراً فأطلق ثقة بفهم السامع ويحتمل أن لا يكون لفّاً بين قولي الفريقين بل ذكراً للقول المتّفق بينهما وكذا قوله: ﴿قَالُوا كُونُوا هُودًا اَوْ نَصَارىٰ﴾.

قوله: فإنّ كلّ قول لا دليل عليه غير ثابت.

إشارة إلى أنّ في الآية دلالة على أنّ المدّعي سواء ادّعى نفياً أو إثباتاً فلابدّ له من الدليل والبرهان إذا لم يكن مدّعاه[١] بديهياً وذلك كما قيل: من أصدق الدلائل على بطلان القول بالتقليد.

قوله: أي أمر يصحّ ويعتدّ به.

قال صاحب الكشّاف: وهذه مبالغة عظيمة لأنّ المحال والمعدوم يقع عليهما اسم الشيء فإذا نفي إطلاق اسم الشيء عليه فقد بولغ في تركه الاعتداد به إلى ما ليس بعده وهذا كقولهم أقلّ من لا شيء[٢]، انتهى كلامه.

قال صاحب الانتصاف: إنّ ما ذكره من المبالغة لا يتمشّى على مذهب أهل السنّة ولا المعتزلة لأنّ الأباطيل التي يستحيل وجودها لا يسمّى شيئاً اتّفاقاً.

وأجاب عنه العلّامة الرازي بأنّ من حدّ الشيء بأنّه ما يصحّ[٣] العلم به والخبر عنه، فلا نسلّم أنّه لا يسمّى المستحيل شيئاً مع العلم بأنّه مستحيل والإخبار عنه بذلك فتدبّر.

---

١. في هامش «ع، م»: فيه إشارة إلى مسامحة في كلام المصنّف حيث أطلق وجوب الدليل لثبوت المدّعى مع أنّ الأُمور البديهية ثابتة من غير دليل عليها «١٢ منه رحمه الله».

٢. **الكشّاف** ١/ ٣٠٥.

٣. «م»: ما لم يصحّ.

[قوله تعالى: ﴿بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ ...﴾ (١١٢)]

قوله: [﴿بَلَىٰ﴾] إثبات لما نفوه من دخول غيرهم الجنّة.

أي ليس الأمر كما قال(١) الزاعمون: ﴿لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ﴾ ولكن من أسلم وجهه [لله] وهو محسن فهو يدخلها.

قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتِ النَّصَارَىٰ عَلَىٰ شَيْءٍ...﴾ (١١٣)

[وجه إنكار أهل الكتاب لملّة الإسلام والاختلاف بينهم]

أراد تعالى بيان ما بين أهل الكتاب من الاختلاف مع أنّهم يقرؤن الكتاب، وفيه حلّ شبهة ربّما وقعت بسبب إنكار أهل الكتاب لملّة الإسلام، وحاصل الحلّ أنّ تلاوتهم للكتاب لا يوجب اعتبار إنكارهم لأنّهم لمّا لم يأتوا على إنكارهم برهان فلا ينبغي أن يدخل الشبهة بإنكارهم لملّة الإسلام؛ إذ كلّ فريق من أهل الكتاب قد أنكر ما عليه الآخر ثمّ بيّن أنّ سبيلهم كسبيل من لا يعلم الكتاب من مشركي العرب وغيرهم ممّن لا كتاب لهم في الإنكار لدين الإسلام، أو الذمّ لمن أنكر ذلك من أهل الكتاب على جهة العناد؛ إذ قد ساوى المعاند منهم للحقّ الجاهل به في الدفع فلم ينفعه علمه، وإلى هذا أشار تعالى بقوله: ﴿كَذَٰلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ﴾.

وقيل: فيه تكرار؛ لانّ ذلك معناه مثل ذلك القول؛ كما ذكره المصنّف فيكون قوله مثل قولهم إعادة له.

وأُجيب بأنّ مثل ذلك مفعول به لـ﴿قَالَ﴾، أي مثل الشيء الذي قالوه قال الذين لا يعلمون، وقوله تعالى: ﴿مِثْلَ قَوْلِهِمْ﴾ مفعول مطلق، أي قولاً مثل قولهم في صدوره عن الإصرار والعناد والجهل؛ فلا تكرار، وفيه مبالغة وتوبيخ عظيم، وكذا في

---

١. «ل»: صرّح.

حذف مفعول «يعلمون» فإنّه يفيد اتّصافهم بفرط الجهل.

[قوله تعالى: ﴿وَمَنْ اَظْلَمُ مِمَّنْ مَنَعَ مَسَاجِدَ اللهِ اَنْ يُذْكَرَ...﴾ (١١٤)]

وهاهنا بحث وهو أنّ المفهوم من ظاهر هذه الآية أنّه لا أظلم ممّن منع مساجد الله أن يذكر فيها اسمه والحال أنّ المشرك أظلم من المانع المذكور.

وأجاب عنه الفاضل التفتازاني بأنّ المانع من ذكر الله تعالى الساعي في خراب المسجد لا يكون إلّا كافراً مبالغاً في الكفر لا أظلم منه في الناس، أو المراد من المانعين الكفرة لأنّ الكلام فيهم[١].

قوله: عامّ لكلّ من خرّب مسجداً.

[حكم تخريب المساجد وتخصيص بعضها]

قال المحشّي الفاضل: ولذا جمع المساجد مع أنّ المنزول فيه واحد من المسجدين، وينبغي أن يكون مخصوص البعض كتخريب مسجد لتجديد بناءه وإحكام أساسه أو توسيعه[٢]، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ لأنّ المسجد الذي يقصد تجديد بناءه إن كان معموراً فلا يحلّ تخريبه وتجديده شرعاً؛ فلا يخصّ الآية به، وإن كان خراباً بسبب آفات المطر ونحوه فلا يصدق في تجديده أنّه تخريب مسجد لتجديد بناءه؛ إذ لا تخريب حينئذ عرفاً بل جميع أجزائه المهدومة، وبناء مسجد نظير الأوّل على أنّا نقول: إنّ المصنّف قال: إنّه عامّ لكلّ من خرّب مسجداً وسعى في تعطيل مكان مرشح للصلاة ففي كلامه دلالة صريحة على تخصيص التخريب الذي يكون للتجديد؛ إذ لا يقال في

---

١. في ساير النسخ زيادة: وقال الفاضل النيشابوري إلى آخر ما في حاشية الخطيب، وفي «ع» عليها شطب.
٢. **حاشية عصام**، المخطوط، ١١٠.

العرف لفاعل ذلك: إنّه سعى في تعطيل مكان الصلاة، وعلى هذا(١) يلغو ما ذكره بقوله: وينبغي أن يكون مخصوص البعض إلى آخره، ولعلّه لم يلتفت إلى تتمّة كلام المصنّف حرصاً على الإيراد وتكثيراً للسواد.

قوله: وإن نزل في الروم لمّا غزوا [بيت المقدس وخربوه وقتلوا أهله] إلى آخره.

لمّا تبيّن في أُصول الفقه من أنّ خصوص السبب لا يخصّ العامّ؛ بل الاعتبار بعموم اللفظ.

قوله تعالى: ﴿وَسَعىٰ فِى خَرَابِهَآ﴾.

في ذكر السعي في الخراب بعد المنع إشعار لطيف بأن يكون المنع عن الذكر فيها(٢) تخريباً والعبادة فيها تعميراً، فيدخل الذكر فيها في تعمير المساجد؛ فافهم.

قوله: ما كان ينبغي لهم أن يدخلوها إلّا بخشية إلى آخره.

[تحقيق في معنى ﴿لَهُمْ اَنْ يَدْخُلُوهَآ اِلاَّ خَآئِفِينَ﴾]

هذا التوجيه وما بعده لدفع سؤال يتوهّم هاهنا وهو أنّ معنى الكلام الإخبار بأنّهم لم يدخلوها إلّا خائفين وليس كذلك، فوجّه أوّلاً بأنّ المراد أنّه ما كان ينبغي لهم إلّا الدخول مع الخوف وإن كانوا غير خائفين لظلمهم وعتوّهم، وهذا التوجيه ناظر إلى ما ذكر أوّلاً من نزول الآية في شأن المخرّبين لبيت المقدس، كما لا يخفى.

قوله: أو ما كان الحقّ أن يدخوها [إلّا خائفين من المؤمنين] إلى آخره.

هذا ناظر إلى ما ذكر ثانياً من سبب نزول الآية، وحاصله التعريض بالمشركين لمّا منعوا رسول الله ﷺ من دخول المسجد عام الحديبية، واستشهد أبو مسلم على ذلك بقوله تعالى: ﴿هُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا وَصَدُّوكُمْ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾(٣)، وضعّف هذا

---

١. «م»: لهذا.

٢. في هامش «ع»: أي في المساجد.

٣. الفتح: ٢٥.

الوجه الطبري بأن قال: مشركي مكّة لم يسعوا في تخريب المسجد الحرام وانتصر له شيخنا الطبرسي بأنّ عمارة المسجد الحرام إنّما تكون بالصلاة فيها وخرابها بالمنع من الصلاة فيها، قال: وقد وردت الرواية بأنّهم هدموا مساجد كان أصحاب النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم يصلون فيها بمكّة، لمّا هاجر النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى المدينة[١].

واختار فخر الدين الرازي في تفسيره نزولها في أمر الكعبة فإنّه[٢] لمّا حوّلت القبلة إليها شقّ ذلك على اليهود فكانوا يمنعون الناس [عن الصلاة] عند توجّههم إليها[٣] ولعلّهم سعوا أيضاً في تخريبها وتخريب مسجد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم لكي لا يصلّي أحد فيه[٤] متوجّهاً إليها، فعاتبهم[٥] الله على ذلك وبيّن جزاءهم قال: وهذا أقرب إلى رعاية النظم فإنّ الآيات السابقة لم يشتمل إلّا على مقابح[٦] اليهود، فلا يليق بهذه إلّا أن يشتمل على مقابحهم دون مقابح المشركين[٧].

وفيه نظر؛ لأنّه قد جرى ذكر غير أهل الكتاب في قوله: ﴿كَذَٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[٨] فلا يبعد أن يتوجّه هذا الخطاب الذي خرج مخرج الذمّ إلى المشركين بل هذا أقرب إلى رعاية النظم؛ لاقتضائه توجّه الذمّ مرّة إلى اليهود ومرّة إلى النصارى ومرّة إلى عبدة الأصنام والمشركين؛ فتدبّر.

قوله: أو ما كان لهم في علم الله وقضائه فيكون وعداً للمؤمنين بالنصرة إلى آخره.

هذا الوجه منسوب إلى الزجّاج على ما نقل أنّه قال: قد أعلم الله في هذه الآية أنّ أمر المسلمين يظهر على جميع من خالفهم حتّى لا يمكن دخول مخالف إلى مساجدهم إلّا خائفاً، فكأنّه قيل: أُولئك ما كان لهم أن يدخوها إلّا خائفين لاعزاز

١. **مجمع البيان** ١ / ٣٥٥.
٢. «م»: قال.
٣. في المصدر: إلى الكعبة.
٤. في المصدر: لئلّا يصلّوا فيه متوجهين.
٥. في المصدر: فعابهم.
٦. في المصدر: قبائح.
٧. **تفسير الرازي** ٤ / ١٠.
٨. البقرة: ١١٣.

الله وإظهاره المسلمين، قال: وهذا كقوله سبحانه: ﴿لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ﴾[١].

وقيل: إنّ تمام ذلك عند خروج المهدي عليه السلام فلا يبقى في الأرض مكان يعبد فيه سوى الله ولا موضع إلّا نودي فيه بالأذان، ويكون الدين كلّه لله، اللّهمّ عجلّ فرجه وقرّب مخرجه واجعلنا من أنصاره في السرّ والعلانية.

هذا ويفهم من قول المصنّف وقد أنجز وعده أنّه لم يرد بوعد المؤمنين بالنصرة واستخلاص المساجد وعدهم بالنصرة الكاملة واستخلاص جميع المساجد؛ بل وعدهم بالنصرة على كفّار العرب واستخلاص ما بين أيديهم من مساجد مكّة والمدينة؛ كما وقع ذلك بعد انتشار الإسلام وكثرة المسلمين في عام فتح مكّة وهو العام الثامن من الهجرة المشار إليه في سورة الفتح، ولعلّه إنّما لم يحمل على النصر الكامل والاستخلاص الشامل لزعمه أنّ ذلك ممّا لا يتم أيضاً بظهور المهدي عليه السلام.

قوله: وقيل: معناه النهي عن تمكينهم من الدخول في المسجد.

فعلى هذا هو خبر معناه النهي[٢]، بخلاف ما تقدّمه من الوجوه؛ لكن صرفه إلى نهيهم عن الدخول إلى المساجد أقرب من صرفه إلى نهي المؤمنين عن التمكين منه، ومن ثمّ أورده المصنّف بقيل، المنبئ عن عدم كونه مرضياً عنده، وكيف تصوّرنا النهي فهو حجّة على أبي حنيفة القائل بما يخالف صريح القرآن المجيد من جواز دخول الكافر المسجد الحرام فضلاً عمّا عداه من المساجد كذا قيل.

وفيه نظر؛ إذ لا نسلّم أنّ الآية حجّة فيما ذكر؛ بل ولا ظاهراً فيه لجواز أن يكون معناها ما كان ينبغي لهم الدخول في نفس الأمر ولا يليق لهم ذلك إلّا خائفين من

---

١. **التبيان في تفسير القرآن** ١ /٤٢٠؛ **مجمع البيان** ١ /٣٥٦.

٢. في هامش «ع»: كما في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا۟ رَسُولَ ٱللَّهِ﴾ [الأحزاب: ٥٣] «١٢».

أذى المسلمين والإخراج لهم، وصار الأمر الآن بالعكس يعني في الواقع ما يستحقّون الدخول إلّا خائفين وذليلين وهم يتعدّون ذلك ويمنعون المسلمين من الدخول؛ كما يدلّ عليه أيضاً آخر الآية فتأمّل.

[قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ...﴾ (١١٥)]

قوله تعالى: ﴿ولله المشرق والمغرب﴾.

[بحث في بيان نظم هذه الآية مع سابقتها]

قيل في بيان نظم هذه الآية مع سابقها: لمّا تقدّم ذكر الصلاة والمساجد عقّبه بالقبلة، وبيانها أي أوّلاً يمنعكم تخريب المساجد عن ذكر الله تعالى حيث كنتم من أرضه فإنّه قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ﴾ ملكاً أو خالقاً وصانعاً ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا﴾ الآية، والأولى في بيان النظم ما أشار إليه المصنّف بقوله: فإن منعتم أن تصلّوا في المسجد الحرام إلى آخره؛ فتدبّر.

قوله: نزلت في صلاة المسافر على الراحلة.

[نزول الآية في النافلة سفراً وبعض أحكامها]

المروي عن مولانا الصادق عليه السلام أنّها نزلت في النافلة سفراً حيث توجّهت الراحلة[١]، ولا يشترط في هذه الرخصة السفر الطويل لعموم الرواية خلافاً لمالك، ويستقبل بالتكبير لقوله عليه السلام: استقبل القبلة وكبّر وصلّ حيث ذهب بك بعيرك فلا تحتاج إلى غيره[٢]، ولقوله تعالى: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ خرج التكبير للنصّ فيبقى الباقي على عمومه وبه يندفع إلحاق الشافعي حكم الركوع والسجود بحكم

---

١. **كنز العرفان** للمقداد السيوري ١ / ٩٠. ٢. انظر: **الكافي** ٣ / ٤٤٠.

التكبير[١].

قوله: وتنزيه للمعبود أن يكون في حيّز وجهة.

[معنى ﴿وَجْهُ ٱللَّهِ﴾]

فيه نظر؛ إذ لا يخلوا إمّا أن يفسّر الوجه بالذات وعلى هذا التقدير لا يصحّ أن يقال: وجه الله في كلّ مكان، وإمّا أن يفسّر بالعلم أو صفة أُخرى فلا يلزم تنزيه المعبود عن الحيّز والجهة إلّا أن يفسّر الوجه بالعلم ويقال: إن المعبود لا حيّز له؛ إذ ما كان في حيّز وجهة لا يكون عالماً بجميع ما في الأحياز والجهات؛ فتأمّل.

[قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا اتَّخَذَ اللهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ بَلْ لَهُ مَا...﴾ (١١٦)]

قوله: فإنّه يقتضي التشبيه والحاجة وسرعة الفناء.

[بحث في معنى «التسبيح» على اُسلوب أهل العدل]

قيل[٢]: في الكلّ نظر، أمّا أوّلاً: فلأنّ التشبيه في شيء من الصفات لا يستلزم المحال.

وأمّا ثانياً: فلأنّ كون اتّخاذ الولد يستلزم الحاجة ممنوع.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ اقتضاءه سرعة الفناء في حيّز المنع وإنّما اتّفق هذا في الحيوان والنبات لعدم صلاحيتها للبقاء، ولا يلزم منه أن يكون كلّ من اتّخذ ولداً سريع الفناء.

وأُجيب عن الأوّل بأنّ المراد بالمشابهة المشاركة مع الابن في المهية والحقيقة وعن الثاني بأن اتّخاذ الولد لا بدّ أن يكون لغرض من الأغراض فلزم الاحتياج.

وأقول: يمكن أن يدفع هذا على أُسلوب الأشاعرة بمنع تعليل أفعاله تعالى

---

١. **تفسير القرطبي** ٢/ ١٦٨.

٢. «ش»: وقيل.

بشيء من الأغراض[١]، وعلى أُسلوب أهل العدل بأنّ الاحتياج إنّما يلزم أن لو قيل بتعليل أفعاله بالغرض العائد إليه تعالى، أمّا لو قيل: بتعليلها بالغرض العائد إلى غيره فلا، وقد بسطنا الكلام في هذه المسألة سابقاً فتذكّر.

ولا يخفى أنّ أقوى الأُمور المذكورة المشاركة في الجنس أو النوع ثمّ الاحتياج فإنّ من اتّخذ ولداً ما اتّخذه إلّا لأشياء تقدّس الباري تعالى عنها[٢]، ككون الولد ناصراً ومقوّياً له، أو كونه جمالاً وزينة، أو خليفة له بعد موته، ونحو ذلك، ثمّ لا يذهب عليك أنّ اتّخاذ الولد يمكن أن يحمل على وجهين أحدهما التولّد بأنّ يتولّد منه شيء آخر والثاني التبنّي وهو أن يتّخذ أحد ولد غيره ابناً له ويراعيه كما يراعي الأب الابن، والأوّل ظاهر الاستحالة والثاني يستحيل بما ذكرنا والحقّ أنّ هذه الأُمور اقناعية بالنسبة إلى أهل الجدال قاطعة بالنظر إلى أهل الحدس والحسّ والكمال.

قوله: لأنّه تعالى نفي الولد بإثبات الملك وذلك يقتضي تنافيهما.

أورد عليه الأُستاد المحقّق روّح الله روحه في حواشيه على كتاب كنز العرفان بأنّ نفي البنوّة وإثبات الملكية لا يدلّ على المنافاة بينهما؛ لأنّ الأخصّ قد ينفي مع إثبات الأعمّ[٣] كالإنسان فإنّ نفيه وإثبات الحيوان لا يدلّ على المنافاة بينهما.

لا يقال: إنّ البُنوّة مسلوب عن كلّ ما يصدق عليه الملكية بمعنى أنّه لا شيء من الملك بابن للواجب والسالبة الكلّية ينعكس إلى سالبة كلّية فيصدق أيضاً لا شيء من الابن للواجب بملك وهو دليل على المنافاة، لأنّا نقول: اللازم ممّا ذكر المنافاة بين البنوّة للواجب وبين الملكية لا بين البنوّة المطلقة والملكية كما هو المطلوب،

---

١. في النسخة: «الأعراض»، والصحيح «الأغراض» كما في نسخة «ل، ك».

٢. «م»: ـ عنها.

٣. في هامش «ع»: يعني لم لا يجوز أن يكون البنوّة أعمّ من الملكية بأن يوجد مع الملكية وبدونها «١٢ منه رحمه الله».

تأمّل.

قوله: ونظيره السميع في قوله.

أي قول عمرو بن معد يكرب وريحانة اسم أُخت عمرو ذكره في الأغاني يقول:

هل من أُختي ريحانة هـذا الداعـي السميع يـوقظني وأصـحابي نـيام[1]

والمراد بالداعي داعي الشوق الذي يدعوه ويسمعه الصوت، قالوا: السميع في هذا البيت بمعنى المسمّع أو ذو السمع، ثمّ قالوا: فالبديع بمعنى المبدع مثله، وقال المصنّف في كونه بمعنى المسمّع نظر؛ لجواز أن يكون بمعنى السامع، ولئن سلّم فهو شاذ لا يقاس عليه، ثمّ قال: إنّ السميع في البيت بمعنى السامع؛ لأنّ داعي الشوق لمّا دعى الشاعر سميعاً لدعوته فقد تسبّب لكون الشاعر سميعاً، فأطلق على الداعي اسم السميع لكونه سبباً فيه، كقوله:

إذا ردّ عافي القدر من يستعيرها

كذا في حاشية الكشّاف للعلّامة الرازي، ولا يخفى أنّ ما نقله من الحكم بالشذوذ مخالف لظاهر ما ذكره الشيخ الرضي رحمه الله حيث قال: وجاء فعيل مبالغة مفعل بكسر العين كقوله تعالى: ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ أي مؤلم بكسر العين على رأي، وقوله:

أيا[2] ريحانة الداعـي السـميع يؤرّقني[3] وأصحابي هجوع[4]

بقي أنّه هل كان لأليم بمعنى اسم المفعول وجه، قلت: نعم باعتبار المجاز العقلي وهو تعالى أعلم.

---

١. في **تفسير البيضاوي**:

أمن ريحانة الداعي السميع يؤرّقني وأصحابي هـجوع

٢. في المصدر: أمن.

٣. «م»: يوقّظني.

٤. **شرح الرضي على الكافية** ٣ / ٤٢٢.

[قوله تعالى: ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَـٰوَاتِ وَٱلْأَرْضِ وَإِذَا قَضَىٰٓ أَمْرًا...﴾ (١١٧)]

قوله: أو بديع سماواته وأرضه.

[بحث في إعراب ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَـٰوَاتِ وَٱلْأَرْضِ﴾]

يعني السماوات في الأصل فاعل البديع[1]، وإن صار بعد الإضافة شبيهاً بالمفعول منصوب المحلّ به؛ لما قاله النحويون من أنّه يعتبر في الصفة ضمير بعد الإضافة لئلّا يخلو عن الفاعل لفظاً؛ لكن ذلك إنّما يحسن فيما صحّ أن يوصف الموصوف به نحو حسن الوجه؛ فإنّه يصحّ أن يوصف ذو الوجه بالحسن يحسن وجهه؛ فيقال: هو حسن، بخلاف زيد أسود البقر فإنّه يقبح فيه الإضافة واعتبار الضمير فيه، فعلى هذا يشكل الإضافة في ﴿بَدِيعُ ٱلسَّمَـٰوَاتِ﴾ فإنّه تعالى منزّه عن كونه بديعاً.

وأجاب عنه الفاضل التفتازاني بأنّه يصحّ وصفه تعالى بالبديع باعتبار ما يلزمه من كونه مبدعاً لهما، وأورد عليه المحشّي الفاضل بأنّه يجوز وصف زيد في قولنا: زيد أسود البقر باعتبار ما يلزمه من كونه مالك البقر[2]، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ إذ الفرق بين العبارتين فرق ما بين القدم والفرق، فإنّ الذي جوّزه الفاضل التفتازاني هو أن يكون الوصف اللازم لازماً من مفهوم الوصف الصريح، ضرورة أنّ كونه تعالى مبدعاً مفهوم من لفظ البديع، بخلاف كون زيد مالك البقر فإنّه غير لازم لمفهوم لفظ الأسود؛ فتدبّر.

قوله: وتقريرها أنّ الوالد عنصر الولد المنفعل بانفصال مادّته عنه إلى آخره.

قيل عليه: إن أراد بالانفعال قبول التأثّر من الغير فليس في هذا الموضع ما ذكر، وإن أراد اتّصافه بصفة لم يكن قبل فالواجب تعالى قد يعرض له صفة اعتبارية لم

---

١. «ش»: لبديع.

٢. حاشية عصام، المخطوط، ١١١.

يكن قبل، كخلقه لزيد مثلاً، وإن أراد معنى آخر فليبيّن حتّى ينظر في صحّته وفساده[١]؛ فتدبّر.

قوله: من كان التامّة أي[٢] أحدث فيحدث.

قال المحشّي الفاضل: فيه بحث؛ لأنّ الله تعالى كما يفيض الوجود في نفسه للأشياء يفيض الوجود لغيره وهو إنّما يكون بأن يقول للموصوف: كن كذا، فيكون من «كان» الناقصة[٣]، انتهى.

[تحقيق في معنى ﴿كن﴾ في الآية]

وأقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلاً: فلأنّه لمّا لم يمكن[٤] جعل «كان» هاهنا مشتركاً بين التامّة والناقصة[٥]، وكان معنى «كان» التامّة أعني الوجود في نفسه أكمل نحوي[٦] الوجود، قال المصنّف: إن كان تامّة و[٧]أحال فهم قدرته تعالى على إيجاد الموجود بالوجود الرابطي على مقايسته بذلك بطريق الأولى.

وأمّا ثانياً: فلأنّ قوله من كان التامّة؛ يدلّ على سالبة هي إن كان في الآية ليس كان الناقصة، والسالبة لا يقتضي وجود الموضوع، فيجوز أن يكون كلامه هذا إشارة إلى إنكار وجود كان الناقصة، كما ذهب إليه فخر الدين الرازي في فواتح تفسيره حيث قال: الذي أقول به وأذهب إليه: إنّ لفظ[٨] كان تامّة مطلقاً إلّا أنّ الأهمّ[٩] الذي يسند إليه لفظ كان قد يكون مهية مفردة[١٠] مستقلّة بنفسها مثل قولنا: كان الشيء،

---

١. «ش»: سقمه.
٢. في المصدر: بمعنى.
٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ١١١ ـ ١١٢.
٤. «ش»: لم يكن.
٥. في هامش «ع»: لأنّ العبارة أعني ﴿**كن فيكون**﴾ نصّ في التامّة.
٦. «م»: نحو.
٧. «ش»: أو.
٨. في المصدر: لفظة.
٩. في المصدر: اسم.
١٠. «ش»: ـ مفردة.

بمعنى حدث وحصل، وقد يكون تلك المهية عبارة عن موصوفية شيء بشيء آخر مثل قولنا: كان زيد منطلقاً، فإنّ معناه حدث موصوفية زيد بالانطلاق فلفظ «كان» هاهنا معناه الحدوث والوقوع، إلّا أنّ هذه المهية لمّا كانت من باب النسب؛ والنسبة يمتنع ذكرها إلّا بعد ذكر المنتسبين؛ لا جرم وجب ذكرهما هاهنا، وكما[1] أنّ قولنا: كان زيد، معناه أنّه حصل ووجد، فكذا قولنا: كان زيد منطلقاً، معناه أنّه حصلت موصوفية زيد بالانطلاق وهذا بحث عميق دقيق غفل الأوّلون عنه[2]، انتهى كلامه فتدبّر.

قوله: وليس المراد به حقيقة أمر وامتثال.

[تحقيق في مخاطب ﴿كن﴾]

لأنّ خطاب المخلوق بكن قبل دخوله في الوجود وخطاب المعدوم سفه؛ إذ ما ليس لموجود ليس له سمع حتّى يسمع، وأمّا بعد دخوله في الوجود فلا فائدة فيه، والحاصل أنّ المراد من هذه العبارة أنّ خلق الله تعالى لشيء أو تكوينه إيّاه يتحقّق بأن يتعلّق إرادته وقصده بوجود شيء فيوجد بلا تأخير[3] على النحو الذي أراده، فإن أراد[4] وجوده دفعة يوجد دفعة في الوقت الذي أراد وجوده فيه، وإن أراد وجوده تدريجاً يوجد تدريجاً، وليس المراد أنّ الله تعالى يقول عند إيجاد الأشياء هذه العبارة فيوجد تلك الأشياء بعدها، ولو كان ذلك لزم الشارح ضرورة أنّ لفظ كن الذي قبل خلق الأشياء مخلوق لله[5] تعالى ففي خلقه وإيجاده يحتاج إلى لفظ «كن» آخر قبله حتّى يصير مخلوقاً وهكذا إلى غير النهاية، وأيضاً أنّ لفظه «كن» لا يخلو إمّا أن يكون قديماً أو محدثاً لا جائز أن يكون قديماً؛ لأنّ النون لكونه

١. في المصدر: فكما.
٢. **تفسير الرازي** ١ /٣٨.
٣. في «م» زيادة: شيء.
٤. «م»: أرادوا.
٥. «ش»: الله.

مسبوقاً بالكاف يكون محدثاً لا محالة والكاف لكونه متقدّماً على المحدث بزمان مقدّم يكون محدثاً أيضاً، ولأنّ المخلوق قد يكون جماداً وتكليف الجماد لا يليق بالحكمة، ولأنّ المؤثّر في الإيجاد إمّا مجموع الكاف والنون ولا وجود لهما مجموعين فعند مجيء الثاني ينقضي الأوّل، وإمّا أحدهما وهو خلاف المفروض، فثبت بهذه الوجوه أنّ حمل الآية على الظاهر غير جائز فلابدّ من تأويل، وأصحّه ما أشار إليه المصنّف بقوله: بل تمثيل حصول ما تعلّقت به إرادته بلا مهلة إلى آخره.

وحاصله أنّه لا قول ثمّة بل المراد بذلك أنّ ما قضاه الله تعالى وأراد كونه فإنّما يتكوّن ويدخل تحت الوجود من غير امتناع ولا توقّف؛ فشبّه حال هذا المتكوّن بحال المأمور المطيع الذي يؤمر فيمتثل[1] لا يتوقّف ولا يمتنع ولا يأبى.

وقال المحشّي الرومي: ذكر فخر الإسلام أنّ الأمر على حقيقته ولا مجاز في الكلام فإنّه جرت السنّة الالهية في إيجاد المكوّنات إن يوجدها بلفظ «كن»، وإليه ذهب كثير من أهل العلم، انتهى.

وأقول: قد علم ممّا قرّرناه سابقاً إنّ من ذكر مثل هذا الكلام فهو عار عن الإسلام، وإنّ من ذهب إلى ذلك فهو من أهل الجهل ولا عبرة بالكثرة ولا خير في كثير.

قوله: وفيه تقرير لمعنى الإبداع.

---

١. في هامش «ع، م»: إشارة إلى أنّ المراد بالتمثيل في كلام المصنّف هو التشبيه لا الاستعارة التمثيلية كما توهّم؛ بل الاستعارة تحقيقية تمثيلية شبهة الحالة المركبة من الأجزاء أو المتعددة وهي مشيّته تعالى بوجود شيء من الممكنات وسرعة حصوله عقيب المشية وترتّبه عليها من غير توقّف بحال أمر مطاع نافذ الحكم يخاطب مأموراً مطيعاً يأخذ في الامتثال عقيب الأمر بلا إمهال؛ فاطلقت العبارة الموضوعة للحالة الثانية على الحالة الأولى كما هو طريق الاستعارة المخيّليّة «١٢ منه رحمه الله».

فيه[١] نظر؛ إذ يلزم منه أن يكون وجود كلّ أمر مقضي مراد لا عن شيء كما هو معنى الإبداع على ما ذكره وليس كذلك؛ إذ خلق الإنسان مثلاً من النطفة بعد تطوّرها بأطوار.

قوله: [وإيماء إلى حجة خامسة] وهو[٢] أنّ اتّخاذ الولد ممّا يكون بأطوار ومهلة وفعله تعالى يستغني عن ذلك.

قيل عليه: إن أراد بقوله اتّخاذ الولد ممّا يكون بأطوار أنّه لا يمكن إلّا بأطوار فهو غير ثابت، وإن أراد أنّ اتّخاذ الحيوان الولد ممّا يكون بأطوار فلا يفيد المطلوب، والحقّ أنّ المدّعي المذكور غير مبرهن بل حدسي، وأمثال ما ذكره المصنّف تنبيهات مؤكّدة للاعتقاد، والله الموفّق للسداد.

قوله: فاعتقدوا لذلك تقليداً.

أي من غير نظر وفكر ودليل، لا أنّهم اعتقدوا ذلك تقليداً لغيرهم، فإنّ أوّل طائفة اعتقدوا ذلك ليسوا بمقلّدين لغيرهم في ذلك الاعتقاد الفاسد.

[قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ لَوْلَا يُكَلِّمُنَا اللَّهُ...﴾ (١١٨)]

قوله: أي جهلة المشركين أو المتجاهلون من أهل الكتاب.

قال الفاضل النيشابوري: الآية السابقة فيها بيان قدحهم في التوحيد، وهذه الآية فيها بيان قدحهم في النبوّة، وتقرير الشبهة أنّ الحكيم إذا أراد تحصيل شيء اختار خير[٣] الطرق المؤدّية إلى المطلوب، ثمّ أنّه تعالى كلّم الملائكة وكلّم موسى وأنت تقول يا محمّد أنّه كلّمك ﴿فَأَوْحَىٰ إِلَىٰ عَبْدِهِ مَا أَوْحَىٰ﴾[٤] فلم لا يكلّمنا مشافهة ولا ينصّ على نبوّتك حتّى يتأكّد الاعتقاد، ويزول الشبهة؟ فإن لم تفعل[٥] ذلك فلم لا

---

١. «م»: وفيه.
٢. في المصدر: هي.
٣. في المصدر: أقرب.
٤. النجم: ١٠.
٥. المصدر: لم يفعل.

تأتي بآية معجزة؟ وهذا منهم في كون القرآن آية ومعجزة.

فأجابهم الله تعالى بقوله: ﴿كَذٰلِكَ قَالَ ٱلَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ﴾ من مكذّبي الرسل ﴿تَشَابَهَتْ قُلُوبُهُمْ﴾ أي قلوب هؤلاء ومن قبلهم في العمى، كقوله: ﴿أَتَوَاصَوْا بِهِ﴾[١] فكما أنّ قوم موسى كانوا أبداً في التعنّت واقتراح الأباطيل ﴿لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ﴾[٢]، ﴿أَرِنَا ٱللَّهَ جَهْرَةً﴾[٣]، ﴿ٱجْعَلْ لَنَآ إِلٰـهًا كَمَا لَهُمْ آلِهَةٌ﴾[٤] فكذلك هؤلاء المشركون ﴿لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتّىٰ تَفْجُرَ لَنَا مِنَ ٱلْأَرْضِ يَنْبُوعًا﴾[٥]، ﴿لَوْلَآ أُنْزِلَ عَلَيْنَا ٱلْمَلَـٰئِكَةُ أَوْ نَرىٰ رَبَّنَا﴾[٦]، وكذا المعاصرون من اليهود والنصارى ﴿يَسْـَٔلُكَ أَهْلُ ٱلْكِتَابِ أَنْ تُنَزِّلَ عَلَيْهِمْ كِتَابًا مِنَ ٱلسَّمَآءِ﴾[٧]، ﴿قَدْ بَيَّنَّا ٱلْآيَاتِ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾[٨]، ولو كان غرضهم طلب الحقّ لوقع الاكتفاء بها لكونها آيات ظاهرة هي القرآن العظيم الذي أخرس شقاشق الفصحاء عن آخرهم، ومعجزات باهرة كمجيء الشجر[٩]، وحنين الجذع، وتسبيح الحصى، وإشباع الخلق الكثير من الطعام القليل، وأيضاً لو كان في معلوم الله تعالى أنّهم يؤمنون عند إنزال ما اقترحوه لفعلها؛ لكنّه علم لجاجهم وعنادهم فلا جرم لم يفعل ذلك، وأيضاً لعلّ في تلك الآيات مفاسد لا يعلمها إلّا علّام الغيوب؛ كإفضائها حدّ الإلجاء المخلّ بالتكليف، وكإيجابها استئصالهم بالكلّية إذا استمروا على التكذيب، وكخروجها عن القدر الصالح لإلزام الحجّة، وأيضاً كثرة الآيات وتعاقبها ينافي كونها خوارق العادة فلا تبقى آيات، وكلّ ما ادّعى[١٠] وجوده إلى عدمه ففرض وجوده محال، فثبت بهذه البيانات أنّ عدم

---

١. الذاريات: ٥٣.
٢. البقرة: ٦١.
٣. النّساء: ١٥٣.
٤. الأعراف: ١٣٨.
٥. الإسراء: ٩٠.
٦. الفرقان: ٢١.
٧. النّساء: ١٥٣.
٨. البقرة: ١١٨.
٩. في المصدر: الشجرة.
١٠. في المصدر: أدّى.

إسعافهم بما اقترحوا لا يقدح في صحّة النبوّة[١].

[قوله تعالى: ﴿إِنَّـآ أَرْسَلْنَاكَ بِٱلْحَقِّ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَا تُسْـَٔلُ...﴾ (١١٩)]

قوله: ما لهم لم يؤمنوا بعد أن بلغت.

ففي الآية تسلية للنبي ﷺ بما حاصله أنّك بشير نذير، ولست تسأل عن أهل[٢] الجحيم، وليس عليك إجبارهم على القبول منك، وهذا مثل قوله تعالى: ﴿فَلَا تَذْهَبْ نَفْسُكَ عَلَيْهِمْ حَسَرَاتٍ﴾[٣] وقوله: ﴿لَيْسَ عَلَيْكَ هُدَيٰهُمْ﴾[٤]، وقيل: معناه لا تؤاخذ بذنبهم كقوله سبحانه: ﴿عَلَيْهِ مَا حُمِّلَ وَعَلَيْكُمْ مَا حُمِّلْتُمْ﴾[٥] أي فعليه الإبلاغ وعليكم القبول، كذا في تفسير الطبرسي[٦].

قوله: وقرأ نافع ويعقوب لا تسأل على أنّه نهي للرسول ﷺ عن السؤال عن حال أبويه.

[ما رواه الحشوية في معنى الآية وإبطاله]

فيه إشارة إلى ما رواه صاحب الكشّاف عن حشوية أهل الحديث من أنّه ﷺ قال: ليت شعري ما فعل أبواي؟! فنهى عن السؤال عن أحوال الكفرة والاهتمام بأعداء الله[٧]، انتهى.

وأقول: إنّي لا أشكّ في أنّ من وضع هذه الرواية واعتقدها أو ذكرها أو أشار إليها في تأليفه من غير ردّ عليها، فأضلّ العوامّ بها فهو من أصحاب الجحيم، وقد كفانا الشيخ جلال الدين السيوطي الشافعي مؤنة تفصيل الردّ على ذلك حيث اشتهر

---

١. **تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان** ١ / ٣٧٩ ـ ٣٨٠.

٢. «م»: أصحاب.

٣. فاطر: ٨.

٤. البقرة: ٢٧٢.

٥. النّور: ٥٤.

٦. **مجمع البيان** ١ / ٣٦٨.

٧. **الكشّاف** ١ / ٣٠٨.

وتداول منه ثلاث رسائل[١] في بيان إيمان آباء النبي ﷺ رغماً لأنف الناصب اللعين والحمد لله ربّ العالمين.

[قوله تعالى: ﴿وَلَنْ تَرْضىٰ عَنْكَ اَلْيَهُودُ وَ لاَ اَلنَّصاریٰ حَتّیٰ...﴾ (١٢٠)]

قوله: والملّة ما شرعه الله.

قال المحشّي الفاضل: وجه تأخيره إلى هذا المقام غير ظاهر[٢]، انتهى.

وأقول: بل في غاية ظهور؛ وذلك لأنّ أهل الملل وأهل الأهواء طائفتان متقابلتان كما يعلم من كتاب الملل والنحل وكان ذكر الأهواء مؤخّراً في الآية فأراد أن يجمع بين تفسيري المتقابلين في موضع واحد زيادة لإيضاحها؛ إذ قد يعرف الأشياء بأضدادها أيضاً.

قوله تعالى: ﴿وَ لَـئِنِ اَتَّبَعْتَ اَهْوَآءَهُمْ﴾.

قيل: يفهم من الآية أنّ ترتّب عدم الولي والنصير بسبب مجيء العلم إليه عليه السلام والحال أنّ اتّباع أهواءهم مطلقاً سبب لترتّب الجزاء المذكور لا دخل فيه لمجيء العلم؛ بل كلّ من اتّبع أهواءهم فقد ضلّ؛ لأنّ أهواءهم زيغ وضلال.

وأُجيب بأنّ هذا ليس بقيد وإنّما هو تصريح[٣] بما هو الواقع من مجيء العلم قبل ذلك، والغرض من ذكر قوله: ﴿بَعْدَ اَلَّذِی جَآءَكَ مِنَ اَلْعِلْمِ﴾ تأكيد التنفير عن اتّباعهم، كذا في حاشية الخطيب.

أقول: وفيه نظر؛ لأنّا لا نسلّم أنّه لا دخل لمجيء العلم في ترتّب الجزاء المذكور، كيف والجاهل في أمثال ذلك معذور، ولهذا قال تعالى: ﴿مَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتّیٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾، فتأمّل.

---

١. منها: مسالك الحنفاء في والدي المصطفى للسيوطي.

٢. **حاشية عصام**، المخطوط، ١١٢.

٣. «ش»: صريح.

[قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَتْلُونَهُۥ حَقَّ تِلَاوَتِهِۦٓ...﴾ (١٢١)]

قوله: [﴿يَتْلُونَهُۥ حَقَّ تِلَاوَتِهِۦٓ﴾ بمراعاة اللفظ عن التحريف والتدبّر في معناه والعمل بمقتضاه وهو حال مقدّرة والخبر ما بعده] أو خبر على أنّ المراد بالموصول مؤمنوا أهل الكتاب.

يعني على التقدير الأوّل لا حاجة إلى أنّ يقال: المراد بالموصول مؤمنوا أهل الكتاب؛ لأنّ الذين يتلونه حقّ تلاوته ومؤمنون به، فيكون هذا التخصيص مستفاداً من الحال لأنّ حقّ التلاوة لا يكون إلّا لهم فيصحّ الخبر عن الذين آتيناهم مع ما بعده بأُولئك يؤمنون به، وأمّا إذا كان يتلونه خبراً فلابدّ أن يقال: المراد من الذين آتيناهم الكتاب المؤمنون منهم إذ لو لم يرد ذلك لم يصحّ الخبر عنهم بأنّهم يتلون الكتاب حقّ تلاوته، كذا في حاشية الخطيب.

وأقول: يندفع بهذا التقرير ما ذكره المحشّي الفاضل من أنّ قوله على أنّ المراد بالموصول مؤمنوا أهل الكتاب مستغني عنه[١]، بما ذكره أوّلاً من قوله يريد مؤمني أهل الكتاب، وحاصل الدفع أن يتلونه إذا كان حالاً ولا شكّ حينئذ في كونه قيداً، فقد خرج غير المؤمنين عن الوصول بهذا القيد المنضمّ إليه في عقد الوضع فكان التخصيص بالقيد المنضمّ إليه، وأمّا إذا كان خبراً فالموصول باق على عمومه المستفاد منه لكنّا نخصّصه بقرينة الخبر الذي هو خارج عن عقد الوضع وركن على حدّة فكان تخصيصاً منّا بقرينة ما هو خارج عنه، فكأنّ في قوله يريد في الأوّل قوله على أنّ المراد بالثاني إشارة إلى ما قلنا، فافهم.

واعلم أنّه يفهم من قوله يريد به مؤمني أهل الكتاب، أنّ المراد من الذين آتيناهم الكتاب المؤمنون منهم ألبتّة، ومن قوله أو خبر على أنّ المراد بالموصول مؤمنوا أهل الكتاب أنّهم المرادون على هذا التقدير[٢] دون التقدير الأوّل وما هذا

---

١. حاشية عصام، المخطوط، ١١٢.
٢. «ش»: الظاهر.

الاختلاف، ويمكن أن يقال: إنّه بنى الكلام في الأوّل على ما هو الظاهر لأنّ الظاهر أن يكون يتلونه خبراً إذ كونه حالاً يحتاج إلى نوع تكلّف، وفي الثاني فصّل ما هو المحتمل.

وفائدة قوله على أنّ المراد بالموصول إلى آخره، التصريح بأنّ ما قاله[١] أوّلاً من أنّه يريد به مؤمني أهل الكتاب أنّهم المرادون ألبتّة على تقدير كون يتلون خبراً لا على تقدير كونه حالاً، فإن قيل: إذا كان كونه خبراً أظهر كان أولى بأنّ تقدّم في الذكر، قلنا: هو وإن كان أظهر لكن احتمال الحالية أدقّ فلعلّه قدّمه لذلك كذا في حاشية الخطيب، فتأمّل فيه[٢].

قوله: لمّا صدّر قصّتهم إلى آخره.

يعني أنّ من فائدة هذه الآية أنّه يجعل الخاتمة مناسبة للفاتحة.

وقال المحشّي الفاضل: إنّ ما سبق كان للأمر بالقيام الحقوق النعم السابقة وهاهنا[٣] لتذكر نعمة بها فضّلهم على العالمين، وهي نعمة الإيمان بنبيّ زمانهم وانقياد أحكامه ليغتنموها ويؤمنوا به في[٤] زمانهم، ويكونوا من الفاضلين لا المفضولين، وليتّقوا بمتابعته عن أهوال القيامة وخوفها كما اتّقوا بمتابعة موسى على نبيّنا وعليه السلام[٥].

---

١. «م»: قوله.
٢. «م»: ـ فيه.
٣. في المصدر: هنا.
٤. في المصدر: بنبيّ زمانهم.
٥. **حاشية عصام**، المخطوط، ١١٢ ـ ١١٣.

[قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ٱبۡتَلَىٰٓ إِبۡرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٖ فَأَتَمَّهُنَّ ...﴾ (١٢٤)]

[تفسير الآية ودفع الشبهات وإبطال المناقشات]

قال الفاضل النيشابوري: إنّه تعالى لما استقصى في شرح نعمه على بني إسرائيل والمشركين ومقابلتهم النعمة بالكفران والعناد؛ شرع في نوع آخر من البيان وهو ذكر قصّة إبراهيم عليه السلام لأنّهم[١] كلّهم معترفون بفضله وأنّهم من أولاده وساكني حرمه وخدّام بيته، وفي قصّته أُمور توجب[٢] الاعتراف بدين محمّد صلى الله عليه وآله وسلم والانقياد لشرعه[٣] منها أنّه أمر ببعض التكاليف ثمّ وفى بها فنال منصب الاقتداء به، فيعلم أنّ الخيرات كلّها لا يحصل إلّا بترك التمرّد وبانقياد حكم[٤] الله والتزام تكاليفه، ومنها أنّه طلب الإمامة لذرّيّته فقيل له: ﴿لَا يَنَالُ عَهۡدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ فيعرف أنّ طالب الحقّ يجب أن يترك التعصّب والمراء ووضع ما رفعه الله لينال رئاسة الدارين، ومنها أنّ القبلة لمّا حوّلت إلى الكعبة شقّ ذلك على[٥] اليهود فأُريد إزالة غيظهم بأنّ هذا البيت قبلة إبراهيم الذي اعترفوا بتعظيمه والاقتداء به، ومنها أنّ إبراهيم عليه السلام[٦] دعا بإرسال نبي من ذرّيّته وهو محمّد صلّى الله عليه وسلّم كما يجيء فيجب على من يعترف بإبراهيم أن يعترف بمحمّد صلّى الله عليه وسلّم[٧].

هذا واعلم أنّ كلمة «إذ» في قوله: ﴿وَإِذِ ٱبۡتَلَىٰٓ﴾ ظرف وضع[٨] لزمان نسبة ماضية وقعت فيها نسبة أُخرى؛ كما أنّ كلمة «إذا» ظرف وضع لزمان نسبة مستقبلة يقع فيه أُخرى، ولذلك وجب إضافتهما إلى الجمل، وتبيّناً لمشابهتهما الحرف في

---

١. في المصدر: لأنّ.
٢. في النسخ: يوجب.
٣. «ش»: بشرعه.
٤. في المصدر: والانقياد لحكم.
٥. «ش»: إلى.
٦. في المصدر: أنّه.
٧. **تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان** ١/ ٣٨٤.
٨. «ل»: ـ وضع.

الاحتياج إلى ضميمة، وكثيراً يستعملان بمعنى التعليل والشرطية، وكذا حيث في المكان ومحلّهما النصب على الظرفية غالباً وقد جوّزوا وقوع «إذ» مجروراً بإضافة الظرف إليه كقولهم: يومئذ وحينئذ وبعد إذ نجّانا الله ونحو ذلك، ومنصوباً على أنّه مفعول به، كقولك: أتذكر إذ من يأتينا نكرمه أي وقتاً من يكرمنا فيه نكرمه، ولم يجوّزوا رفعه أصلاً، ومنهم من يأتى المفعولية أيضاً، ويأوّل المثال المذكور ما تذكر الحادث؛ إذ من يأتينا نكرمه.

والعامل في «إذ» هاهنا اذكر المقدّر لكثرة استعماله معه في القرآن على وجه العمل، أو[١] الحادث المقدّر بعده على اختلاف القولين، أي اذكر يا محمّد وقت ابتلاء إبراهيم، أو إذ الحادث وقت ابتلائه، ويحتمل أن يكون العامل فيه «قال» المذكور بعده أي وقت ابتلاء إبراهيم قال الله: ﴿إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾، وعلى هذا يكون «قال» مع ما قبله وما بعده جملة خبرية معطوفة على الإنشائية المتقدّمة وهي قوله: ﴿يَا بَنِىٓ إِسْرَآءِيلَ ٱذْكُرُوا نِعْمَتِىَ ٱلَّتِىٓ أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ﴾[٢] لتأويلها بالخبرية، أي قلنا: يا بني إسرائيل، وأمّا على الأوّل فما قبله جملة إنشائية معطوفة على تلك الإنشائية المأوّلة بالخبرية من قبيل عطف القصّة على القصّة، و«قال» استئناف أو بيان لقوله: ﴿ٱبْتَلَىٰٓ﴾، والأظهر أن يجعل «إذ» معطوفاً على نعمتِيَ التي هي معمولة لا ذكروا على أن يكون هذه الآية أيضاً خطاباً لبني إسرائيل؛ فتدبّر.

قوله[٣]: وقرئ إبراهيمُ ربّه إلى آخره.

فيه إشارة إلى أنّ في القراءة المشهورة إبراهيم مفعول ابتلى وربّه فاعله، ولا يخفى أنّ الأصل وإن كان تقديم الفاعل على المفعول مع أنّ ربّه يقتضي التقديم لذاته لكن يجب هاهنا تقديم المفعول لأنّه لو قدّم الفاعل لزم الإضمار قبل الذكر لفظاً

---

١. «م»: و.
٢. البقرة: ١٢٢.
٣. «م»: مأخر.

ورتّبة عند أكثر النحاة خلافاً للأخفش وابن جنّي وهو باطل اتّفاقاً.

قوله[١]: والابتلاء في الأصل التكليف بالأمر الشاقّ، إلى قوله: ظنّ ترادفهما.

فيه ردّ على الكشّاف حيث جعل الابتلاء بمعنى الاختبار وجعل الاختبار مجازاً لاستحالة حقيقة الاختبار ممّن لا يخفى عليه خافية فإنّ المصنّف صرّح بأنّ معنى الابتلاء حقيقة التكليف بالأمر الشاقّ وهذا في حقّ الله تعالى صحيح واقع لا يحتاج إلى تجوّز غاية الأمر أنّ الابتلاء الذي صدر من الناس كان متضمّناً للاختبار.

قوله: والكلمات قد يطلق[٢] على المعاني إلى آخره.

اختلف المفسّرون في أنّ ظاهر لفظ التنزيل هل يدلّ على تلك الكلمات أم لا؟

فقال بعضهم: اللفظ يدلّ عليها وهي الإمامة وتطهير البيت ورفع قواعده والدعاء بانبعاث النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم[٣]، كما سيشير إليها المصنّف بعيد ذلك عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾، وكلّ هذه تكاليف شاقّة، أمّا الإمامة فلأنّه صِنو مرتبة النبوّة ورئاسة عامّة في الدين والدنيا، وأعباؤها أكثر من أن يحصى، ولو حمل الإمامة على النبوّة كما فعله بعضهم فالأمر أظهر، وأمّا بناء البيت وتطهيره ورفع قواعده فمن وقف على ما روي في كيفية بنائه عرف شدّة البلوى فيه، ثمّ أنّه يتضمّن إقامة المناسك وقد امتحن الله الخليل بالشيطان في الموقف كرمي الجمار وغيره، وأمّا الاشتغال بالدعاء لبعث نبيّ آخر الزمان فيحتاج فيه إلى الإخلاص وإزالة الحسد من القلب وذلك في غاية الصعوبة[٤].

واعترض على هذا القول بأنّ المراد من الكلمات لو كان هذه لناسب أن يذكر قوله ﴿فَأَتَمَّهُنَّ﴾ بعد تعداد[٥] الجميع.

---

١. «م»: مقدم.
٢. في المصدر: قد تطلق.
٣. **تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان** ١ / ٣٨٥.
٤. **تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان** ١ / ٣٨٥ ـ ٣٨٦.
٥. «ش»: تعدّد.

وأُجيب بأنّه أخبر أنّه ابتلاه بكلمات على الإجمال ثمّ أنّه أخبر أنّه أتمّها ثمّ فصّل تلك الأُمور، وهذا ترتيب في غاية الحسن؛ إذ لو ذكر فأتمّهنّ بعد هذا التفصيل لوقع ضائعاً وانقطع[١] النظم، والقائلون بأنّ ظاهر الآية لا دلالة فيه على الكلمات زعم بعضهم أنّها الكلمات التي تكلّم بها إبراهيم مع قومه وقت تبليغ الرسالة، وزعم آخرون وجوهاً أُخر[٢]؛ قد أشار إليها المصنّف بقوله: فسّرت بالخصال الثلاثين المحمودة إلى آخر الكلام.

وهاهنا وجه آخر لم يذكره المصنّف رواه الشيخ أبو جعفر بن بابويه رحمه الله في كتاب النبوّة بإسناده مرفوعاً إلى المفضّل بن عمرو عن الصادق عليه السلام قال: سألته عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ﴾ ما[٣] هذه الكلمات؟ قال: هي الكلمات التي تلقّاها آدم عليه السلام من ربّه فتاب عليه بها وهو أنّه قال: يا ربّ أسألك بحقّ محمّد وعلي وفاطمة والحسن والحسين إلّا تبت عليّ، فتاب الله عليه أنّه هو التواب الرحيم، فقلت: يا ابن رسول الله فما يعني بقوله: ﴿فَأَتَمَّهُنَّ﴾ قال: أتمّهنّ[٤] إلى القائم اثنى عشر إماماً تسعة من ولد الحسين عليه السلام، قال المفضّل: فقلت: يا ابن رسول الله فأخبرني عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿وَجَعَلَهَا كَلِمَةً بَاقِيَةً فِى عَقِبِهِۦ﴾[٥] قال: يعني بذلك الإمامة جعلها الله في عقب الحسين عليه السلام إلى يوم القيامة، فقلت: يا ابن رسول الله فكيف صارت الإمامة في ولد الحسين دون صلب الحسن وهما جميعاً ولدا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وسبطاه وسيّدا شباب أهل الجنّة؟ فقال: إنّ موسى وهارون نبيّان مرسلان

---

١. في المصدر: لانقطع.
٢. **تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان** ١/ ٣٨٦.
٣. في «ش» زيادة: في.
٤. في هامش «ع، م»: أي المراد بالإتمام معرفتهم جميعاً، ويمكن أن يكون المراد الاعتراف طرّاً والرضا بما خصّهم به، من المزايا والمنازل العليّة والمقامات السنيّة والاتّصاف بما وصفوا به من الأوصاف التي هي مناط النبوّة والإمامة والفتوّة من أضدادها «١٢ منه رحمه الله».
٥. الزّخرف: ٢٨.

أخوان[١] فجعل الله النبوّة في صلب هارون دون صلب موسى، ولم يكن لأحد أن يقول: لم فعل الله ذلك، وأنّ الإمامة خلافة الله عزّ وجلّ وليس لأحد أن يقول: لم جعلها الله في صلب الحسين دون صلب الحسن، لأنّ الله عزّ وجلّ هو الحكيم في أفعاله ﴿لَا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْئَلُونَ﴾[٢].

ولا يخفى أنّ التفسير المذكور أنسب بلفظ الكلمات والتفسيرات التي ذكرها المصنّف مبنية على تسمية المدلولات باسم الدالّ، فإن قلت: على تقدير كون الكلمات أسماء محمّد وأهل بيته عليهم السلام فما معنى الابتلاء وما موقع قوله: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾؟ قلت: يمكن أن يقال: معنى الابتلاء حينئذ تكليفه معرفتهم أو اختباره أنّه هل يرضاه ما اختصّهم به من المزايا ومنحهم بها من المحن أم لا؟ ويؤيّد ذلك ما ورد من طريقهم أنّ إبراهيم صلوات الله عليه طلب المقام الذي ناله الحسين عليه السلام بالشهادة لابنه إسماعيل عليه السلام، فقيل له: ذلك مقام أُدخر للحسين بن علي عليه السلام، وأمّا موقع ﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ﴾ فعلى الأستئناف كان قائلاً قال: فما قيل له بعد إتمامهنّ؟ فقيل[٣]: ﴿قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾، فتدبّر.

قوله[٤]: على أنّه تعالى عامل بها مقابلة[٥] المختبر بهنّ إلى آخره.

هذا لا حاجة إليه على ما فسّر به المصنّف الابتلاء سابقاً كما لا يخفى.

قوله: [﴿فَأَتَمَّهُنَّ﴾] فادّاهنّ كلّاً وقام بهنّ حقّ القيام.

هذا على التفسيرات التي ذكرها المصنّف، وعلى ما نقلناه يكون المراد من إتمام

---

١. «ش»: ـ أخوان.

٢. الأنبياء: ٢٣. **الخصال**، ٣٠٥؛ **كمال الدين وتمام النعمة**، ٣٥٩؛ **معاني الأخبار**، ١٢٦؛ **تفسير مجمع البيان** ١/٧٥ نقل عن الصدوق من كتاب النبوّة.

٣. «ش»: فقال.

٤. «م»: مقدم، كما في تفسير البيضاوي فقرة العبارة مقدم على فقرة القبل.

٥. في المصدر: معاملة.

الكلمات إتمامها إلى الإمام الثاني عشر؛ كما ذكر في الرواية، أو الاستشفاع من مسمّياتها، ولا يخفى أنّه يثبت على التفسير الأوّل استحباب السنن الحنيفيّة(١) لوقوعها في معرض مدح إبراهيم عليه‌السلام بها؛ وأقلّها استحبابها في ثلاثة مع أنّ الأصل عدم الوجوب، ويلزم منه استحبابها في شريعتنا؛ لأصالة عدم النسخ مع قوله تعالى: ﴿وَٱتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا﴾(٢) وما يؤدّي مؤدّاه.

قوله تعالى: ﴿إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾.

أي إنّي جاعلك إماماً يقتدى بك في أفعالك وأقوالك؛ لأنّ المستفاد من الإمام أنّه المقتدى به في أفعاله وأقواله، أو أنّه الذي يقوم بتدبير الأُمّة وسياستها والقيام بأُمورها وتأديب جُناتها وتولية ولاتها وإقامة الحقوق على مستحقّيها ومحاربة من يكيدها ويعاديها، فعلى الوجه الأوّل لا يكون نبي إلّا وهو إمام، وعلى الثاني لا يجب في كلّ نبي أن يكون إماماً إذ يجوز أن لا يكون مأموراً بتأديب الجناة(٣) ومحاربة العداة والدفاع من حوزة الدين ومجاهدة الكافرين كما كان في أنبياء بني إسرائيل(٤)، فلمّا ابتلى الله سبحانه إبراهيم بالكلمات فأتمّهنّ جعله إماماً للأنام جزاء له على ذلك، بدليل عمل جاعلك إماماً فإنّ اسم الفاعل لا يعمل إلّا إذا كان بمعنى الحال أو(٥) الاستقبال.

قال الفاضل النيشابوري: الأكثرون على أنّ الإمام هاهنا النبي؛ لأنّه جعله إماماً لكلّ الناس؛ فلو لم يكن مستقلّاً بشرع كان تابعاً لرسول ويبطل العموم؛ ولأنّ إطلاق الإمام يدلّ على أنّه إمام في كلّ شيء، والذي يكون كذلك لا بدّ أن يكون نبيّاً، ولأنّ الله تعالى سمّاه بهذا الاسم في معرض الامتنان فينبغي أن يحمل على أجلّ مراتب

---

١. «ش»: الحنفيّة.
٢. النّساء: ١٢٥.
٣. في هامش «ع»: جمع الجاني «١٢».
٤. في هامش «ع، م»: فإن السلطنة الظاهرية كانت لغير الأنبياء من سلاطين زمانهم «١٢ منه رحمه‌الله».
٥. «ش»: و.

الإمامة، كقوله: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا﴾[١] لا على من هو أدون ممّن[٢] يستحقّ الاقتداء به في الدين؛ كالخليفة والقاضي والفقيه وإمام الصلاة، ولقد أنجز الله تعالى هذا الوعد فعظّمه في عيون أهل الأديان كلّها، وقد اقتدى به من بعده من الأنبياء في أُصول مللهم ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنِ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا﴾[٣] وكفى به فضلاً أنّ جميع أُمّة محمّد صلى الله عليه وآله وسلم يقولون في صلاتهم اللّهمّ صلّ على محمّد وعلى[٤] آل محمّد كما صلّيت وسلّمت[٥] على إبراهيم وآل إبراهيم[٦]، انتهى كلامه.

وأقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلاً فلأنّه إن أراد بقوله: جعله إماماً لكلّ الناس أنّه جعله إماماً لجميع الناس من معاصريه والمتقدّمين عليه والمتأخّرين عنه فكذبه ظاهر وإن أراد أنّه جعله إماماً لكلّ في من زمانه من الناس فهو مسلم لكن ذلك لا يقتضي أن يكون مستقلاً بشرع لجواز أن يكون تابعاً لشرع من قبله من الرسل ويكون جميع من في زمانه من الناس مأمورين بالاقتداء به وأخذ أحكام الشرع منه كما أنّ خلفاء نبيّنا صلى الله عليه وآله كانوا بعده رئيساً لأُمّته في أُمور الدين والدنيا.

وأمّا ثانياً فلأنّ ما ذكره من أنّ إطلاق الإمام يدلّ على أنّه إمام في كلّ شيء مسلّم والإمام كذلك؛ لأنّ الإمامة على ما أشرنا إليه وعرفوها به في الكتب الكلامية رئاسة عامّة في أُمور الدين والدنيا كما أنّ النبوّة كذلك، غاية الأمر أنّ النبوّة رئاسة بالأصالة وذاك بالنيابة.

وأمّا ثالثاً فلأنّا لا نسلّم أنّ ما يذكر في معرض الامتنان يجب أن يكون أجلّ جميع نعماء الله تعالى، ولو كان كذلك لما خصّ الله تعالى نبيّنا محمّداً صلى الله عليه وآله وسلم بمزايا لم ينلها أحد من الأنبياء لا إبراهيم ولا غيره، نعم يجب أن يكون ذلك أمراً جليلاً

---

١. السّجدة: ٢٤.
٢. «ش، ع، م، ل»: ممّا.
٣. النّحل: ١٢٣.
٤. في المصدر: ـ على.
٥. في المصدر: ـ وسلّمت.
٦. **تفسير غرائب القرآن** ١ /٣٨٧.

عظيماً، ولا ريب في أنّ الإمامة من أجلّ نعماء الله تعالى على خلّص عباده المعصومين، كيف وقد صرّح القاضي المصنّف في مبحث الأخبار من كتاب المنهاج وجماعة من شارحي كتابه بأنّ مسألة الإمامة من أعظم مسائل أُصول الدين، وصرّحوا في عدّة مواضع بأنّ حقوق النبوّة من حماية بيضة الإسلام وحفظ الشرع ونصب الألوية والإعلام في جهاد الكفّار والبغاة والانتصاف للمظلوم وانفاذ المعروف وإزالة المنكر وغير ذلك من توابع منصب النبوّة ثابتة للإمامة؛ لأنّها خلافة عنها، ولقوله تعالى: ﴿أَطِيعُوا ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا ٱلرَّسُولَ وَأُولِى ٱلْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾[1] وهو الإمام باتّفاق.

وأمّا ما ذكره شرذمة من أهل السنّة من أنّ مسألة الإمامة بالفروع أشبه فهو محمجة صدرت عن التعسّف والعناد والمكابرة واللداد عند مناظرتهم مع أهل الحقّ والسداد، وكيف يكون هذه المسألة من الفروع ما رووه في كتبهم كالحميدي في الجمع بين الصحيحين أنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية»[2] وهو نصّ صريح في أنّ الإمامة من الأُصول؛ للعلم الضروري بأنّ الجاهل بشيء[3] من الفروع وإن كان واجباً لا يموت ميتة جاهلية؛ إذ لا يقدح ذلك في إسلامه، وليس المراد من إمام زمانه القرآن المجيد كما زعموا وإلّا لكان تعلّمه واجباً على الأعيان، ولأنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم أضاف الإمام إلى الزمان وفيه دليل على اختصاص أهل كلّ زمان بإمام يجب معرفته، ومع القول بأنّه القرآن أو بعضه كالفاتحة كما ألجأهم العجز إلى ارتكابه لا يبقى لهذا التخصيص فائدة أصلاً، فلا

---

١. النّساء: ٥٩.

٢. ورد نحوه في مصادر عديدة عن أبي الدرداء وأبي ذرّ وعامر بن ربيعة وابن عبّاس وابن عمر وزين العابدين ومعاذ بن جبل وأبي هريرة فانظر: **السنّة** لابن أبي عاصم ٢/ ٧٠٩؛ **مسند أحمد** ٣/ ٤٤٦؛ **مصنّف عبد الرزّاق** ١١/ ٣٣٠؛ **صحيح مسلم** ٣/ ١٤٧٩؛ وابن حبّان ١٠/ ٤٣٩.

٣. «م»: شيء.

يكون هذا التأويل العليل مطابقاً لمقتضى الحديث أصلاً، وقد علم بما قرّرناه إنّ إردافه الخليفة بالقاضي والفقيه وإمام الصلاة لغو من الكلام.

وأمّا رابعاً فلأنّ ما ذكره من أنّ جميع أُمّة محمّد ﷺ يقولون في صلاتهم اللّهمّ صلّ على محمّد وعلى آل محمّد فكذبه ظاهر؛ بل الذين هم من أُمّة محمّد ﷺ لا يفصلون في صلاتهم بين محمّد ﷺ وآله بلفظة «على» والذين يفصلون بينه وبينهم هم الداخلون في حزب معاوية ويزيد بإغواء الشيطان المريد.

ثمّ قال الفاضل النيشابوري: إنّ القائلين بأنّ الإمام لا يصير إماماً إلّا بالنصّ تمسّكوا بهذه الآية وأمثالها من نحو ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[1] ﴿يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ﴾[2] ومنع بأنّ الإمام يراد به هاهنا النبي سلّمنا أنّ المراد به مطلق الإمامة لكن الآية تدلّ على أنّ النصّ طريق الإمامة وذلك لانزاع فيه، إنّما النزاع في أنّه لا طريق للإمامة سوى النصّ ولا دلالة في الآية على ذلك[3]، انتهى كلامه.

وأقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلاً فلأنّ حمل الإمامة والخلافة في الآيات المذكورة على النبوّة خلاف الظاهر[4]، ولا ضرورة[5] لصرفها عن ظاهرها سوى المحافظة على إمامة من تصدّى لها باختيار بعض الناس، ولهذا قال فخر الدين الرازي في هذا المقام من تفسيره مستدلاً بها على عصمة الأنبياء بقوله: قد ثبت أنّ المراد من هذا العهد: الإمامة، ولا شكّ أنّ كلّ نبي إمام فلأنّ[6] الإمام هو الذي يؤتم به، والنبي أولى

١. البقرة: ٣٠.   ٢. ص: ٢٦.

٣. **تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان** ١ / ٣٨٧.

٤. في هامش «ع، م»: بل هو خلاف المنقول والمعقول، أمّا الأوّل فلما رواه ابن عيينة: إنّ الظالم لا يصلح للإمامة [انظر: **زبدة البيان**، ٤٥؛ **تفسير الكشّاف** ١ / ٣٠٩] أمّا الثاني فلأنّ الإمام لكفّ الظلمة فكيف يجوز أن يكون ظالماً والدور صريح مترتّب عليه «١٢ منه رحمه الله».

٥. «م»: فلا ضرورة.   ٦. في المصدر: فإنّ.

الناس بذلك؛ فإذا دلّت الآية على أنّ الإمام لا يكون فاسقاً فبأن يدلّ على أنّ الرسول لا يجوز أن يكون فاسقاً أولى[١]، انتهى.

ثمّ لما ذكر استدلال الشيعة من الآية على عدم صلاحية أبي بكر للإمامة غفل عن الاعتراف السابق فناقض نفسه وقال مكابرة وعناداً: إنّ المراد من الإمامة في الآية النبوّة وهذا من المحجوج المبهوت ليس بعجب.

وأمّا ثانياً فلأنّ من استدلّ على ذلك إنّما استدلّ بمجموع تلك الآيات كما قد سبق منّا عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾[٢] ولا شكّ في أنّه إذا تأمّل العاقل المنصف ووجد أنّه كلمّا ذكر الله تعالى الخلافة في كتابه العزيز أحاله إلى جعله وفعله علم إنّ هذا الجعل غير مفوّض إلى الناس وليس لإجماعهم واختيارهم دخل فيه فلا طريق إلى ذلك سوى النصّ من الله تعالى ورسوله عليه السلام وهذا ممّا لا يخفى على صاحب الطبع السليم لكن ديدن المحجوج المبهوت دفع الواضح وإنكار المستقيم.

قوله: إذ لم يبعث بعده نبي إلّا كان من ذرّيّته مأموراً باتّباعه.

فيه أنّه إن أُريد بالاتّباع الاتّباع في الأُصول فلا يخفى أنّه مشترك بين جميع الأنبياء عليهم السلام فلا يلائم تخصيص الاتّباع بإبراهيم عليه السلام.

وإن أُريد الاتّباع في الفروع لزم أن يكون الشرائع كلّها متّحدة وليس كذلك والجواب أنّه يمكن أن يكون الأمر باتّباع الفروع إلّا ما طرء عليه النسخ[٣]، فتدبّر.

قوله: [﴿قال ومن ذرّيتي﴾] عطف على الكاف أي وبعض ذرّيّتي إلى آخره.

في هذا التفسير إشارة إلى دفع ما أورد على العطف المذكور قائلاً أنّ الجارّ

---

١. تفسير الرازي ٤ /٤٨.　　٢. البقرة: ٣٠.

٣. في هامش «ع»: معنى يتحقّق حينئذ اختلاف الشرائع باعتبار ما في بعضها من الأحكام المنسوخة دون بعض آخر «١٢ منه».

والمجرور لا يصلح أن يكون مضافاً إليه فكيف يعطف عليه وإنّ العطف على الضمير المجرور كيف يصحّ بدون إعادة الجارّ وأنّه كيف جاز كون المعطوف مقول قائل والمعطوف عليه مقول قائل آخر، فدفع المصنّف الأوّلين بأنّ الإضافة اللفظية في تقدير الانفصال ومن ذرّيّتي في معنى بعض ذرّيّتي؛ فكأنّه قال جاعل بعض ذرّيّتي وهو صحيح، ودفع الثالث بأنّه لعطف التلقين(١) وهو ما يجيء به من يريد تلقين المتكلّم ذلك ولكن يتوجّه عليه أنّ تلقين القائل فيما نحن فيه يقتضي أن يقال: وذرّيّتك إذ لو ضمّ القائل(٢) مع قال لا يقول: إنّي جاعلك للناس إماماً ومن ذرّيّتي بل ومن ذرّيّتك؛ فالأظهر أن يجعل التقدير اجعلني واجعل من ذرّيّتي(٣).

وقال بعض الأعلام(٤): إنّ العطف على الكاف في «جاعلك» كما يقوله صاحب الكشّاف والقاضي ممّا لا أعرف له وجه صحّة(٥)؛ لأنّه حينئذ يصير بعض الذرّيّة مفعولاً(٦) أوّلاً للجعل الذي أخبر الله تعالى بفعله(٧)؛ فيكون من تتمّة قوله، فيلزم أن يكون ذلك البعض أيضاً إماماً مخبراً لجعله(٨) كذلك، مع أنّه من كلام إبراهيم وسؤاله الإمامة؛ فكان مقصودهما أنّه يسأل الله تعالى أن يجعل البعض أيضاً مفعولاً لجعل(٩) مثله، كما قلنا(١٠)، والعبارة وقعت قاصرة عنه، ومفيداً لغيره كما ترى، وقد قال

---

١. في هامش «ع، م»: هذا عبارة المحشّي الفاضل ولم يصرّح المصنّف بكونه عطف اليقين كما فعله بعضهم في هذا المقام رعاية للأدب، وذلك لأنّ كون الملقّن هو الله تعالى لا إبراهيم أولى من العكس، فالأولى في العبارة أن يقال: هذا العطف مثل عطف التلقين في الاعتبار «١٢ منه».

٢. في هامش «ع»: وبعبارة أُخرى يلزم على ما ذكره المصنّف أن يصير معنى الكلام ﴿**قَالَ إِنِّى جَاعِلُكَ**﴾ وبعض ذرّيتي وهو فاسد «١٢ منه».

٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ١١٣.

٤. هو المحقّق الأردبيلي.

٥. «م»: صحته.

٦. «م»: مقولاً.

٧. «م»: بقوله.

٨. في المصدر و«م»: بجعله.

٩. في المصدر: الجعل.

١٠. في المصدر: قلناه.

صاحب الكشّاف مثله في قوله تعالى بعد هذه الآية: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا[١] ءَامِنًا وَٱرْزُقْ أَهْلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ مَنْ ءَامَنَ مِنْهُم بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ قَالَ وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُۥ﴾[٢] الآية، قال: ﴿وَمَن كَفَرَ﴾ عطف على ﴿مَنْ ءَامَنَ﴾ كما عطف ﴿وَمِن ذُرِّيَّتِى﴾ على الكاف في ﴿جَاعِلُكَ﴾ فزادنا[٣] الحيرة[٤]،[٥] انتهى كلامه فأحسن تأمّله.

وقال الفاضل النيشابوري: لا يخفى أنّ «من» التبعيضية تدلّ على أنّه طلب الإمامة لبعض ذرّيّته لعلمه بأنّ كلّهم قد لا يليق بذلك لأنّ ناساً غير محصورين لا يخلو عن[٦] ظالم فيهم غالباً، ولعلمه بأنّ بعضهم يليق بها كإسماعيل وإسحاق، وقد حقّق الله تعالى أمله فجعل في أولاده وأحفاده كإسماعيل وإسحاق ويعقوب ويوسف وموسى وهارون وداود وسليمان وأيّوب ويونس وزكريا ويحيى وعيسى والياس ثمّ محمّداً[٧] أفضلهم وأشرفهم[٨].

قوله: وإنّهم لا ينالون الإمامة.

فيه إشارة إلى أنّ المراد بالعهد هو الإمامة كما قال به مجاهد وغيره، ويدلّ عليه صدر الآية وهو قوله تعالى: ﴿إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ وهو المروي عن الإمامين الهمامين محمّد بن علي الباقر وجعفر بن محمّد الصادق عليهما السلام أي لا يكون الظالم إماماً وهذا يدلّ على أنّه يجوز أن يعطى ذلك بعض ولده إذا لم يكن ظالماً؛ لأنّه لو لم يرد أن يجعل أحداً منهم إماماً للناس لوجب أن يقول في الجواب لا أو لا ينال عهدي ذرّيّتك[٩]، كما قاله فخر الدين الرازي في تفسيره[١٠].

---

١. في النسخ: البلد.
٢. البقرة: ١٢٦.
٣. الكشّاف: ـ فزادنا الحيرة.
٤. **الكشّاف** ١ /٣١٠.
٥. **زبدة البيان في أحكام القرآن**، ٤٥ ـ ٤٦.
٦. في المصدر: من.
٧. في المصدر: محمّد صلّى الله عليه وآله وسلّم.
٨. **تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان** ١ /٣٨٧.
٩. **تفسير مجمع البيان** ١ /٣٧٧.
١٠. انظر: **تفسير الرازي** ٣ /١٠.

قال الفاضل النيشابوري: في الآية إنذار بليغ وتخويف شديد عن وخامة عاقبة الظلم وقبح موقعه؛ فإنّه يحطّ أوّلاً عن درجة[١] النبوّة ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾، وثانياً عن درجة الولاية ﴿أَلَا لَعْنَةُ ٱللَّهِ عَلَى ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[٢]، وثالثاً عن مرتبة السلطنة «بيت الظالم خراب ولو بعد حين»، ورابعاً عن نظر الخلائق «جبلت القلوب على حبّ من أحسن إليها وبغض من أساء عليها».

وخامساً عن حظّ نفسه ﴿وَمَا ظَلَمُونَا وَلَٰكِن كَانُوٓاْ أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾[٣]. وقال أيضاً: قد استدلّ الإمامية بالآية على إبطال إمامة غير علي كرّم الله وجهه، قالوا: إنّهم كانوا مشركين قبل الإسلام بالاتّفاق، وكلّ مشرك ظالم

﴿إِنَّ ٱلشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾[٤] وكلّ ظالم فإنّه لا ينال عهد الإمامة.

قالوا: لا يقال: إنّهم كانوا ظالمين حال كفرهم فبعد زوال الكفر لا يبقى هذا الاسم، لأنّا نقول: الظالم من ثبت له الظلم، وهذا المعنى صادق عليهم[٥] دائماً ولهذا يسمّى النائم مؤمناً لأنّه ثبت له الإيمان وإن لم يكن التصديق حاصلاً حال النوم، وأيضاً المتكلّم والماشي حقيقة في مفهومهما مع أنّ أجزاء التكلّم والمشي لا يوجد دفعة، فدلّ هذا على أنّ حصول المشتقّ منه ليس شرطاً لكون الاسم المشتقّ حقيقة، وعورض بأنّه لو حلف لا يسلّم على كافر[٦] فسلّم على إنسان مؤمن في الحال إلّا أنّه كان كافراً قبل بسنين متطاولة فإنّه لا تحنيث[٧]، وبأنّ التائب عن المعصية لا يسمّى عاصياً فكذا التائب عن الكفر، ولئن[٨] قيل: لعلّ هذا لمانع شرعي هو تعظيم الصحابة أو لمانع عرفي فهذا القدر يكفينا على أنّا بيّنا أنّ المراد من الإمامة في الآية

١. في المصدر: رتبة.
٢. هود: ١٨.
٣. البقرة: ٥٧. **تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان** ١/ ٣٨٩.
٤. لقمان: ١٣.
٥. في المصدر: عليه.
٦. «ل»: كلّ كافر.
٧. في المصدر و«ش، ل»: لا يحنث.
٨. في المصدر: إن.

النبوّة، فمن كفر بالله طرفة عين فإنّه لا يصلح للنبوّة؛ وكذا الفاسق حال الفسق لا يجوز إمامته[١] باتّفاق الجمهور من الفقهاء والمتكلّمين، فإنّ كلّ عاص ظالم، والعبرة بالعدالة الظاهرة، فنحن نحكم بالظاهر، والله يتولى السرائر، خلافاً للشيعة فإنّهم يقولون بوجوب العصمة ظاهراً وباطناً[٢]، انتهى كلامه.

وأقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلاً: فلأنّ ما سلّمه من وجود المانع الشرعي أو العرفي إنّما طرء بعد نزول الآية والآية واردة على أصل الوضع اللغوي فكيف يكفيهم ذلك القدر في مقابلة من استدلّ[٣] بالآية على ذلك المطلوب.

وأمّا ثانياً: فلأنّه يكفي في دلالة الآية على ما ادّعاه الإمامية وحجّيتها على المخالفين تصريح الجمع الكثير منهم كمجاهد[٤] وصاحب الكشّاف[٥] والمصنّف وغيرهم من أكابر المفسّرين[٦] على أنّ المراد بالعهد عهد الإمامة، وهو الظاهر أيضاً من سياق الآية على أنّا نقول: يلزم من اشتراط ذلك في النبي اشتراطه في الإمام بطريق أولى لعدم تأييده بالوحي العاصم عن الخطأ، وقد برهن في كتب الكلامية للإمامية على عصمة الإمام بما لا يخفى وقعه على أُولي الأفهام.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ ما ذكره من أنّ الفاسق حال الفسق لا يجوز عندنا إمامته يرجع إلى ما فصّله الشارح القوشجي في شرحه للتجريد وهو أنّ غاية ما يدلّ عليه الآية أنّ الظالم في حال الظلم لا ينال عهد الإمامة ولا يلزم من ظلم الثلاثة وكفرهم قبل الخلافة أن لا ينالوها[٧] حال إسلامهم وعدم اتّصافهم بالظلم.

وفيه نظر ظاهر؛ لأنّ لفظ «من» في قوله: ﴿مِنْ ذُرِّيَّتِي﴾ تبعيضية كما مرّ، وحينئذ

---

١. في المصدر: عقد الإمامة له.
٢. **تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان** ١ /٣٨٨.
٣. «م، ل»: ـ استدلّ.
٤. «ل»: المجاهد.
٥. **الكشّاف** ١ /٣١٠.
٦. **جامع البيان** للطبري ١ /٧٢٨؛ **تفسير الرازي** ٣ /١٠.
٧. «ش، ل»: لا ينالون.

نقول: إنّ سؤال الإمامة إمّا إن كان لبعض ذرّيّته المسلمين العادلين مدّة عمرهم، أو لذرّيّته الظالمين في تمام عمرهم، أو لذرّيّته المسلمين العادلين[١] في بعض أيّام عمرهم الظالمين في البعض الآخر لكن يكون مقصوده عليه السلام إيصال ذلك إليهم حال إسلامهم وعدالتهم، أو للأعمّ من هذا القسم والقسم الأوّل، فعلى الأوّل يلزم عدم مطابقة الجواب للسؤال، وعلى الثاني يلزم طلب الخليل ذلك المنصب الجليل للظالم حال ظلمه وهذا لا يصدر عن أدنى عاقل بل جاهل من رعيته[٢] فضلاً عنه عليه السلام، وعلى الثالث والرابع يلزم المطلوب وهو أنّ الإمامة ممّا لا ينالها من كان كافراً ظالماً في الجملة وفي بعض أيّام عمره، فتدبّر.

ولقائل أن يقول: إنّ هاهنا شقّاً خامساً قد اهملتموه[٣] في الاستدلال وذلك لجواز أن يكون إبراهيم عليه السلام قد زعم أنّ ذلك البعض من ذرّيّته كانوا متّصفين بالإسلام والعدالة ثمّ طلب الإمامة لهم وقد كان زعمه[٤] هذا في جميع أفراد ذلك البعض أو في بعضها مخالفاً لما في نفس الأمر، فأجابه تعالى بأنّ عهد الإمامة ممّا لا ينالها الظالمون تنبيهاً على بطلان زعمه لإسلام هؤلاء كلّاً أو بعضاً، وحينئذ لا يلزم سؤال ما لا يليق بشأن النبوّة ولا عدم مطابقة الجواب للسؤال فلا يثبت مطلوب الشيعة.

ولك أن تقول في جوابه: إنّ بطلان زعم إسلام بعض من جماعة إنّما يتصوّر إذا كان ذلك البعض موجوداً متعيّناً يمكن أن ينظر في سلامة أحواله واختلاله، وإذا كان

---

١. «ل»: ـ العادلين.

٢. في هامش «ع، م»: كما اعترف به فخر الدين الرازي في تفسيره [٤/ ٤٥] حيث قال: فإن قيل: أفما كان إبراهيم عليه السلام عالماً بأنّ النبوّة لا يليق بالظالمين. قلنا: بلى ولكن ما كان يعلم حال ذرّيّته فبيّن الله تعالى أنّ منهم من هذا حاله وأنّ النبوّة لا يحصل إلّا لمن ليس بظالم، انتهى «١٢ منه رحمه الله».

٣. «ش»: علمتموه.

٤. «م»: زعمهم.

هؤلاء الجماعة بأجمعهم فمن يتّصفوا أو سيتّصفوا بالكفر والظلم، ومن البيّن أنّ الموجودين في زمان إبراهيم عليه السلام كإسماعيل وإسحاق كانوا معصومين لا مجال للزعم الباطل فيهما ومن وجد بعده عليه السلام من ذرّيّته إلى يومنا هذا، كان بعض منهم أنبياء معصومين أيضاً وبعضهم أولياء مرحومين وبعضهم من فسّاق المسلمين وبعضهم من الكفّار المردودين كما أخبر الله تعالى عن ذلك في سورة الصافات بقوله: ﴿وَبَارَكْنَا عَلَيْهِ وَعَلَىٰ إِسْحَاقَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِمَا مُحْسِنٌ وَظَالِمٌ لِنَفْسِهِ مُبِينٌ﴾[١] الآية.

ولا ريب في أنّه عليه السلام إذا طلب الإمامة لبعض ذرّيّته المعدومين لا بدّ بمقتضى شأن نبوّته وقرينة تخصيصه بالبعض أن يكون طلبه ذلك لهم بشرط اتّصافهم بالإسلام والعدالة الدائمتين أو في الجملة، ولمّا احتمل أن يكون بعض ذرّيّته المعدومين مسلمين عادلين في الواقع ولم يكونوا متعيّنين عنده حتّى ينظر في حالهم فيزعم فيهم ما ليسوا عليه في نفس الأمر صار احتمال كون ذلك البعض الذي خصّهم بسؤال الإمامة لهم ممّن كانوا على خلاف ما زعم فيهم عليه السلام ساقطاً عن أصله.

ولقد ظهر بما فصّلناه في هذا المقام دفع ما أورده بعض محشّي الكشّاف حيث قال: إنّ قوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ لا يطابق الجواب إن أُريد بالذرّيّة المؤمنون وإن أُريد بالذرّية الظالمون أي الكافرون لم يجز لأنّه لا يسأل الله الإمامة لهم، وأمّا ما أُجيب به في تلك الحواشي من أنّ الجواب مطابق بأبلغ معنى وأتمّه لأنّ الإمام في الدين إذا لم يكن له يد ولم يجز أن يكون ظالماً تعيّن أن يكون مؤمناً، ومثاله أن تقول لمن أشرف على الموت: أوص لابنك بشيء، فيقول: لا يرث منّي أجنبي، أي كلّ ما يبقى منّي فهو لابني، فكيف أوصي له بشيء، انتهى.

فأقول: فيه نظر ظاهر؛ أمّا أوّلاً: فلأنّ عدم جواز أن يكون الإمام ظالماً وتعيّن كونه إماماً يؤيّد ما ذكره المورد من عدم مطابقة الجواب؛ لا أنّه[٢] دافع له ضرورة أنّه

---

١. الصافّات: ١١٣.

٢. «م»: لأنّه.

إذا تعيّن ذلك ينبغي أن يكتفي في الجواب بنحو قبلنا ونظائره.

وأمّا ثانياً: فلأنّا لا نسلّم صحّة المثال المذكور، ولا نسلّم أنّه يقع في فصيح الكلام بل هو مصنوع لا عبرة به، كيف والجواب بأنّ ما يبقى منّي فهو لابني فكيف أوصى له بشيء يدلّ على أنّ السؤال المذكور لغو لا يصدر عن فصيح عاقل، ويؤيّد ذلك أنّ جمهور أهل السنّة ذهبوا إلى أنّ الآية الدالّة على جواز الوصية للوارث إنّما نزلت في بدء الإسلام ثمّ نسخت بآيات الإرث وبقوله ﷺ: إنّ الله تعالى أعطى كلّ ذي حقّ حقّه[١]، ألا لا وصية لوارث[٢]، على أنّ الفرق بين ما نحن فيه وبين المثال المذكور ظاهر جدّاً، وذلك لأنّ إرث المال متعيّن لجميع أولاد الرجل في نظر السائل المذكور في ذلك المثال، وليست الإمامة متعيّنة لجميع أولاد إبراهيم عليه السلام؛ لظهور أنّ بعضهم بل كثيراً منهم كانوا كفّاراً ظالمين أو فسّاقاً مماذقين.

هذا وقد منع بعض القاصرين لزوم عدم مطابقة الجواب للسؤال قائلاً أنّ الله تعالى لمّا عدل عن جواب سؤال إبراهيم عليه السلام إلى الإخبار بعدم نيل الظالم لعهد الإمامة فكأنّه أجاب دعاءه مع زيادة، ودفعه ظاهر؛ إذ لم يعهد في فصيح الكلام فضلاً عن كلام الملك العلّام أن يسكت رأساً عن جواب ما ذكر في السؤال ويقال في مقام الجواب ما لم يسأل عنه أصلاً، إلّا إذا كان ذلك السؤال ممّا لا يستحقّ الجواب كما قاله أئمّة البيان في أُسلوب الحكيم، وما نحن فيه ليس كذلك على أنّ هذا التوجيه يجري في كلّ مقام يعترض فيه بأنّ الجواب ليس مطابق للسؤال، فلو صحّ لزم أن لا يكون إيراد هذا القسم من الاعتراض موجّهاً في شيء من المواضع أصلاً فضلاً عن أن يكون وارداً أو متوجّهاً؛ فتوجّه.

قوله: وفيه دليل على عصمة الأنبياء من الكبائر قبل البعثة.

---

١. **الكافي** ١/ ٥٤٢.

٢. **مسند أحمد** ٤/ ١٨٦؛ **سنن ابن ماجة** ٢/ ٩٠٦، ح ٢٧١٤.

الأُولى أن يقول: ولو قبل البعثة وجه الدلالة ما مرّ بيانه مفصّلاً وتطبيقه على المَفصل مع زيادة الفَيصَل[١] أنّ فاعل الكبيرة وقتاً ما يصدق عليه أنّه ظالم في الجملة وقد نفى الله العهد الذي هو الإمامة مطلقاً عمّن صدق عليه أنّه ظالم في الجملة كما مرّ، وهو ظاهر على تقدير كون المشتقّ حقيقة لمن اتّصف به وقتاً ما، وكذا[٢] على تقدير كونه حقيقة حين اتّصاف المشتقّ بالمبدأ فقط، لكن ذلك ليس بمراد كما عرفت؛ فتعيّن الأوّل.

فحاصله أنّ الذي اتّصف أو يتّصف بالظلم بالفعل أي وقتاً ما، أوِ بالإمكان، على الخلاف بين المنطقيين لا تناله الإمامة، وتخصيصه بوقت دون آخر يخرجه عن ظاهره، ولا يجوز ذلك إلّا بدليل يجوّز تخصيص مثله بمثله وليس، وكذا الكلام في الإمام والخليفة فلزم من كلامه عدم جواز كون من اتّصف بفسق ما وقتاً ما؛ نبيّاً وإماماً، فلابدّ من كونهم معصومين من أوّل عمرهم إلى آخره من الكبائر وهو خلاف مذهب الأشاعرة؛ بل خلاف معتقده؛ فإنّه يعتقد وقوع الكبائر منهم مثل ما وقع من آدم فإنّه سمّي بالعصيان والظلم أيضاً في قوله تعالى: ﴿وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ﴾[٣] ﴿فَتَكُونَا مِنَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[٤] بل لوقوع الكفر ممّن يعتقد إمامته إلّا أن يأوّل ذلك بالصغائر وتخصّ الآية بالنبوّة وهو بعيد؛ إذ الظاهر أنّ العهد هو الإمامة وهي أعمّ[٥] كما ذهب إليه صاحب الكشّاف كما مرّ؛ وفهم من كلام المصنّف أيضاً حيث قال: وإنّ الفاسق لا يصلح للإمامة بعد إثبات العصمة للأنبياء قبل البعثة، وأيضاً للعلّة الظاهرة

---

١. «م»: الفصل.

٢. في هامش «ع»: أي صادق في الجملة «١٢».

٣. طه: ١٢١.

٤. البقرة: ٣٥.

٥. في هامش «ع، م»: العجب إنّهم يجعلون العهد في الآية أعمّ من النبوّة والإمامة، ويستدلّون منها على عصمة الأنبياء، ونفي الظلم منهم ولو قبل البعثة ولا يستدلّون منها على عصمة الإمام ونفي الظلم منه قبل الإمامة بل يخصّون ذلك بحال تلبّسه بالإمامة مع أنّ دلالة الآية على نفي الظلم منهما على وتيرة الواحدة والتفرقة تحكّم ظاهر «١٢ منه رحمه الله».

من الآية وهي الظلم[١]، فتأمّل.

قال المحشّي الفاضل: هذا إذا كان الفسق نوعاً من الظلم ولم يكن المعنى أنّه لا ينال عهدي الظالمين ماداموا ظالمين؛ إذ لو كان كذلك فالظالم إذا تاب لم يبق ظالماً، وكيف لا يكون المراد ذلك وقد نال الإمامة أبو بكر وعمر وعثمان مع كفرهم مدّة مديدة[٢]، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلاً: فلأنّ الظلم على ما صرّح به الجوهري في كتاب الصحاح[٣] وغيره في غيره[٤] عبارة عن وضع الشيء[٥] في غير موضعه وهو شامل للفسق بلا خفاء، وقد نقلنا عن الفاضل النيشابوري في هذا المقام ما فيه تصريح بأن الفاسق ظالم حيث استدلّ على عدم جواز إمامة الفاسق بأنّه عاص وكلّ عاص ظالم[٦].

وأمّا ثانياً: فلأنّ ما ذكره من أنّ استدلال المصنّف يؤدّي إلى القدح في إمامة الثلاثة مسلّم؛ لكنّه غفل هاهنا عن أُصول مذهبه في باب الإمامة، أو ترفّض واستصوب رأي الإمامية، واستدلالهم في هذا المقام على وجوب عصمة الإمام من أوّل عمره إلى آخره وأنّ الخلفاء الثلاثة حيث نشأوا في الكفر مدّة مديدة لم يصلحوا للإمامة؛ بل كانت الخلافة[٧] حقّاً لعلي وأولاده عليهم السلام، وقد غصبها الثلاثة منهم على ما فصّل في كتبهم الكلامية.

غاية الأمر أنّ المصنّف لم يصرّح بهذه اللوازم غفلة أو تغافلاً، ولعمري أنّ الآية يجري مجرى البرهان القطعي على ما ادّعاه الإمامية؛ لكن أهل السنّة والجماعة

---

١. انظر: **زبدة البيان** للأردبيلي، ٤٦ ـ ٤٧. ٢. **حاشية عصام**، المخطوط، ١١٤.
٣. **الصحاح** ٥ /١٩٧٧.
٤. **لسان العرب** ١٢ /٣٧٣؛ **معجم مقاييس اللغة** ٣ /٤٦٨؛ **مفردات ألفاظ القرآن**، ٥٣٧.
٥. في هامش «ع»: ومنه قولهم: من أشبه أباه فما ظلم «١٢».
٦. **تفسير غرائب القرآن** ١ /٣٨٨. ٧. «م»: الإمامة.

لحسن ظنّهم[١] بهؤلاء من الصحابة يرون العدول عن[٢] مقتضاها أولى والركون إلى تقليد الأسلاف أحقّ وأحرى، والتوفيق من الله تعالى.

قوله: وإنّ الفاسق لا يصلح للإمامة.

قال صاحب الكشّاف: هذا دليل على أنّ الفاسق لا يصلح للإمامة، وكيف يصلح لها من لا يجوز حكمه وشهادته ولا تجب طاعته ولا يقبل خبره ولا يقدّم للصلاة[٣]؟ انتهى.

وتفهم[٤] منه المبالغة في اشتراط عدالة الإمام ثمّ نقل عن أبي حنيفة أيضاً ما يدلّ عليه حيث قال: كان ـ يعني أبا حنيفة ـ يقول في المنصور وأتباعه: لو أرادوا بناء مسجد وأرادوني على عدّ آجره لما فعلت.

وعن ابن عيينة: لا يكون الظالم إماماً قطّ، وكيف نصب الظالم للإمامة و[٥]الإمام إنّما هو لكفّ الظلمة فإذا نصب من كان ظالماً في نفسه فقد جاء المثل السائر من استرعى الذئب ظلم، وأيضاً يفهم من كلامه اشتراط العدالة في القاضي والشاهد والراوي وإمام الجماعة مع أنّه حنفي المذهب كما هو المشهور والظاهر من كلامه، وخلاف ذلك كلّه مشهور عنه، ومعمول عندهم[٦].

قيل: إنّ الآية يدلّ على أنّه لا يصير خليفة إذا صدر عنه الفسق ابتداء، أمّا أنّه لا يصلح حتّى ينعزل بالفسق عن الإمامة فلا.

أقول: هذا البحث إنّما يتوجّه إذا قصرنا النظر على ما تقرّر في الأُصول من أنّ المشتقّ قبل وجود المعنى[٧] المشتقّ منه كالضارب لمن لم يضرب[٨] وسيضرب

---

١. «ش»: الظنّ.
٢. «م»: على.
٣. **الكشّاف** ١/ ٣٠٩.
٤. «م»: يفهم.
٥. «ش، ع»: ـ و.
٦. **زبدة البيان في أحكام القرآن**، ٤٥.
٧. «ش»: معنى.
٨. «ش»: لا يضرب.

مجاز[١] اتّفاقاً، لكنّك قد عرفت ممّا قدّمناه أنّ المراد من الظالم هاهنا من اتّـصف بالظلم في أحد الأزمنة على طريقة عموم[٢] المجاز، والحمل على المعنى إنّما يكون مرجوحاً إذا لم ينضمّ معه القرائن الدالّة على إرادته، وهذا ظاهر لا يشتبه على من تأمّل في تأويل المتشابهات كالوجه واليد ونحوهما، فتأمّل.

[قوله تعالى: ﴿وَإِذْ جَعَلْنَا ٱلْبَيْتَ مَثَابَةً لِلنَّاسِ وَأَمْنًا...﴾ (١٢٥)]

قوله: أو موضع ثواب يثابون بحجّه واعتماره.

هذا صريح في نفي ما ذكره سابقاً من عدم الاستحقاق للثواب بالعبادة، وما يدلّ عليه من الآيات كثيرة فإنّ القرآن العزيز مملؤ به مثل جزاء بما كنتم تعملون وقلمّا يوجد صفحة في المصحف لم يكن فيها ما يدلّ عليه، وكذا الأخبار النبوية والإمامية المتواترة بل العقل أيضاً يدلّ عليه؛ فافهم.

قوله تعالى: ﴿وَعَهِدْنَآ﴾.

المراد بالعهد هاهنا الأمر كما صرّح به المصنّف، ولعلّ المقصود كون البيت معبداً فيمكن فهم وجوب عبادة عنده، ولعلّها يكون الطواف وصلاته وباقي المناسك أيضاً إذ لا قائل بغيرها وكونه مواضع أمن فيمكن فهم وجوب جعله كذلك فلا يتعرّض لمن التجأ إليه من الجناة فأرجا فيه كما قاله الأصحاب وأبو حنيفة على ما نقل عنه المصنّف ولكن فيهما تأمّل.

إذ يمكن كون المثابة بمعنى المرجع، وأمناً بمعنى ذا أمن من العذاب في الآخرة، فإنّ الحجّ يجبّ ما قبله على ما نقل، وبمعنى أن لا يتعرّض له بالخراب ولا لأهله بالأذى نحمله[٣] بحيث يفهم ذلك.

---

١. «م»: مجازاً.
٢. «ش»: العموم.
٣. «م»: فحمله.

يحتاج إلى شيء[1] آخر فإنّ إسقاط حقّ مطالبة المال والدم بمثل هذا العبد مع أنّهم يقولون بذلك إذا إلتجأ إلى الحرم، ولا يفهم من الآية إلّا الملتجي إلى البيت، إلّا أن يقال: الملتجي إلى الحرم ملتج إلى البيت، أو[2] يقال: المراد بالبيت هو الحرم؛ لأنّه المنزل والمثابة المرجع؛ لكنّه بعيد، إلّا أنّ للأصحاب ما يدلّ عليه من الأخبار بحيث يدلّ أنّه المقصود من الآية، وكأنّه لا خلاف عندهم فيه أيضاً.

قوله: بـ﴿أَنْ طَهِّرَا﴾.

يعني أنّ كلمة «أن» مصدرية وجعل كلمة «أن» موصولة بالأمر والنهي مذهب الزمخشري، والجمهور على أنّ صلتها لا يكون إلّا خبرية كموصولات الأسماء.

قال المحشّي الفاضل: أقول: جعلها مصدرية عند الجمهور يصحّ بتقدير القول أي بأن قلنا، وحينئذ ليس الباء صلة الأمر[3]، انتهى.

ولعلّ في عبارته سهواً من الناسخ والظاهر أن يقال: وحينئذ ليس الأمر صلتها تدبّر.

قوله: ويجوز أن يكون [«أن»] مفسّرة لتضمّن العهد معنى القول.

مقابل للتوجيه الأوّل لأنّ كلمة «أن» مصدرية فيه، ولا يخفى أنّ «أن» المفسرة مختصّ بأن يفسّر مفعول فعل[4] يتضمّن معنى القول لا صريح القول نحو: قوله تعالى: ﴿وَنَادَيْنَاهُ أَنْ يَآ إِبْرٰهِيمُ﴾[5]، فإنّه تفسير لمبهم[6] مقدّر هو مفعول بواسطة لقوله: ناديناه أي ناديناه بلفظ هو قولنا: يا إبراهيم والنداء متضمّن لمعنى القول كما لا يخفى.

---

١. «م»: معنى.
٢. «م»: إذ.
٣. حاشية عصام، المخطوط، ١١٤.
٤. «ش»: ـ فعل.
٥. الصّافّات: ١٠٤.
٦. «ش»: المبهم.

[قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَٱرْزُقْ أَهْلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَاتِ...﴾ (١٢٦)]

قوله[١]: قاس إبراهيم الرزق على الإمامة إلى آخره.

[إبطال قول من قاس هذه الآية بآية الإمامة]

يعني لمّا سبق من إبراهيم عليه السلام سؤال[٢] الإمامة لذرّيّته وأجابه الله تعالى بقوله: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ زعم أنّ الرزق أيضاً مخصوص بالمخلصين كالإمامة، ولذا خصّ طلب الرزق بالمؤمنين، فعرّفه الله تعالى أنّ الرزق شامل لهم ولغيرهم.

ولا يخفى أنّه قياس سخيف شبيه بقياسات إبليس ومن تبعه من أهل الرأي، وحاشا عنه عليه السلام أن يخطر مثل ذلك بباله فضلاً عن أن يظهر في مقاله، والصواب أن يقال: إنّ تخصيص المؤمنين للاهتمام بشأنهم وتأدّباً بأدب الله تعالى في كثير من آياته.

قوله[٣]: وارزق من كفر.

قال الشيخ أبو الفتوح في الآية حذف واختصار والتقدير قال تعالى: أجبت دعوتك فيمن آمن بي وباليوم الآخر فأمّا ﴿وَمَن كَفَرَ فَأُمَتِّعُهُۥ قَلِيلًا﴾[٤]، أي أرزقه بمجرّد متاع الدنيا؛ لأنّه[٥] قليل في نفسه لقوله تعالى: ﴿قُلْ مَتَٰعُ ٱلدُّنْيَا قَلِيلٌ﴾[٦]، أو لأنّه قليل بالنسبة إلى ما يناله المؤمنون في الجنّة، أو بالنسبة إلى ما يلحقهم أي الكفّار من العذاب في الآخرة[٧].

قوله: والكفر وإن لم يكن سبباً للتمتيع لكنّه سبب تقليله[٨].

---

١. في هامش «م»: مؤخّر.
٢. «م»: تتمة سؤال.
٣. في هامش «م»: مقدّم.
٤. البقرة: ١٢٦.
٥. «م»: بأنّه.
٦. النّساء: ٧٧.
٧. **روض الجنان وروح الجنان** ٢/ ١٥٢.
٨. «ل»: تعليله.

دفع سؤال عسى أن يورد[١] وهو أنّ الشرط علّة للجزاء ولكن هاهنا ليس كذلك لأنّه ليس سبب التمتّع، فأجاب بأنّه سبب قلّته.

[قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَٰهِيمُ ٱلْقَوَاعِدَ مِنَ ٱلْبَيْتِ...﴾ (١٢٧)]

قوله: [ورفعها البناء عليها] فإنّه ينقلها إلى آخره.

هذا الكلام ممّا لا أساس له؛ إذ الظاهر من رفع الشيء جعله عالياً مرتفعاً عن الأرض، والأساس لا يرتفع ولا ينتقل من الانخفاض إلى هيئة الارتفاع بل هو باق بحاله، وإنّما الذي يرتفع شيء آخر وهو الجدار المبني عليه، اللّهمّ إلّا أن يراد ارتفاعه تحت الأرض لا على وجهها، فتوجّه.

[قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَٱجْعَلْنَا مُسْلِمَيْنِ لَكَ وَمِن ذُرِّيَّتِنَآ أُمَّةً ...﴾ (١٢٨)]

قوله: وإنّما خصّ الذرّية بالدعاء لأنّهم أحقّ بالشفقة ولأنّهم إلى آخره.

هذا قريب ممّا ذكره الإمامية في تكذيب ما رواه أبو بكر من قوله: إنّا معاشر الأنبياء لا نورّث ما تركناه صدقة، حيث قالوا: قد أجمع أهل السير أنّ علياً وفاطمة وابناهما عليهم السلام أنكروا معرفة هذا الحديث، ولو صحّ لكانوا أحقّ بأن يخبرهم النبي صلى الله عليه وآله وسلم بمضمونه؛ لأنّه أشفق عليهم من أن يخفى عنهم تحريم ما حرّمه[٢] الله تعالى عليهم ليقعوا في ارتكابه مع إظهاره لغيرهم.

قوله: وكذلك[٣] لم يتجاوز إلى مفعولين.

إشارة إلى أنّ الحمل على المعنى المذكور هو الظاهر دون الحمل على المعنى المنقول من العلم الذي يقتضي ثلاث مفاعيل؛ لأنّ القول بحذف الثالث وأنّ التقدير علّمنا أنّ شرائع حجّنا كيف هي إذ أمرتنا ببناء البيت لنحجّه وندعوا الناس إلى حجّه

١. «م»: مورد.
٢. «ش»: حرّم.
٣. في المصدر: ولذلك.

خلاف الظاهر.

قوله: [﴿مَنَاسِكَنَا﴾ متعبّداتنا في الحجّ] أو مذابحنا.

[مذهب أهل الحقّ في عصمة الأنبياء ودفع الشبهات]

قيل: عليه لا وجه لهذا التخصيص فإنّ الذبح إنّما يسمّى نسكاً لدخوله تحت معنى النسك وهو التعبّد، فحمل المناسك على جميع أفعال الحجّ أولى، قال ﷺ: خذوا عنّي مناسككم، لا ألقاكم بعد عامي هذا[١]، بل لا يبعد أن يحمل على جميع ما شرّعه الله لإبراهيم عليه السلام أي علّمنا كيف نعبدك ومتى[٢] وأين نعبدك وبماذا نتقرّب إليك حتّى نخدمك بذلك خدمة العبد لمولاه.

قوله: [﴿وَتُبْ عَلَيْنَآ﴾ استتابة لذريتهما] أو عمّا فرط منهما سهواً.

مثل هذا التوجيه ينبغي أن لا يصدر عن المسلم إلّا سهواً لأنّ الأنبياء معصومون عن الكبائر والصغائر عمداً وسهواً قبل البعثة وبعدها كما هو مذهب أهل الحقّ، وثابت بالأدلّة الواضحة المذكورة في الكتب المصنّفة فيه، قال العلّامة الرازي في حاشية الكشّاف: قال فخر الدين الرازي: المعتزلة يجوّزون الصغائر على الأنبياء، وفيه نظر؛ لأنّ الصغيرة إذا كانت مكفّرة بثواب فاعلها فالتوبة عنها محال[٣].

وقال أهل السنّة: هذه التوبة لترك الأولى والأفضل وأنّها من باب التهديد والتغليظ ليرتدع مرتكب الكبائر ولا يغفل عن التوبة.

ثمّ قال العلّامة معترضاً عليه أقول: إذا كانت التوبة عبارة عن ترك المعصية والندم على[٤] فعلها والعزم على ترك معاودتها، فلم لا يجوز التوبة عن[٥] الصغيرة

---

١. **تفسير الرازي** ٤/٦٩؛ **السنن الكبرى** للنسائي ٢/٤٢٥.

٢. «م»: متى نعبدك.

٣. انظر: **تفسير الرازي** ٤/٧٠؛ **المحصول** للرازي ٤/٢٨١.

٤. «م»: عن.

٥. «م»: من.

مع كونها مكفّرة وما الذي أحال التوبة عنها؟ وأيضاً فإذا[١] جازت التوبة على ترك الأولى كما ذكره مع أنّه لا ذنب فيه وعمّا فرط سهواً؛ كما ذكره القاضي في تفسيره فلم لا يجوز التوبة عن الصغيرة؟ هذا على أنّ الإصرار على الصغيرة كبيرة فيجب التوبة عنها.

قوله: [ولعلّهما قالا هضماً لأنفسهما] وإرشاداً لذرّيّتهما.

بل لجميع الناس لما روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنّه قال: يا أيّها الناس توبوا إلى الله فإنّي أتوب في اليوم مئة مرّة[٢]، الحديث.

[قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَابْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ...﴾ (١٢٩)]

قوله: ولم يبعث من ذرّيّتهما غير محمّد صلى الله عليه وآله وسلم.

قال المحشّي الفاضل: أي من ذرّية كليهما، وإلّا فقد بعث من ذرّيّة إبراهيم عليه السلام ما لا يعدّ[٣]، انتهى.

وأقول: فيه أنّ ما لا يعدّ ولا يحصى من ذرّية إبراهيم عليه السلام إنّما[٤] بعثوا أنبياء لا رسلاً، والكلام هاهنا في بعث الرسل حيث قال تعالى: ﴿وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْهُمْ﴾[٥] الآية، والفرق بين الرسول والنبي بعموم الثاني وخصوص الأوّل مشهور، فعلى هذا مراد المصنّف أنّه لم يبعث من ذرّيّتهما رسول غير محمّد صلى الله عليه وآله.

نعم يتوجّه النقض بموسى عليه السلام فقط فإنّه رسول مبعوث من ذرّية إبراهيم عليه السلام من جانب الأب كما ذكر في التواريخ، أو به وبعيسى عليه السلام إن قيل: إنّ الذرّية شاملة لمن يلحق بالرجل من جانب الأمّ؛ فإنّ مريم أُمّ عيسى عليه السلام كان من أولاد إبراهيم عليه السلام كما

---

١. «ش»: إذا.

٢. **مسند الشاميين** للطبراني ٣/٥٥؛ **المسند الجامع** لبشار عواد ١٧/٧٥٧.

٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ١١٤.

٤. «ل»: إن.

٥. البقرة: ١٢٩.

صرّحوا به أيضاً، وحينئذ يمكن دفع النقض بما ذكره المحشّي إلّا أنّه إنّما يحتاج إليه إذا حمل الأُمّة المسلمة على غير أُمّة محمّد ﷺ، وأمّا إذا حمل عليها كما ذكره المصنّف سابقاً أو على بني هاشم كما روي عن مولانا الصادق عليه السلام[1] فلا، ولو حمل الأُمّة على مطلق الأُمّة فلا شبهة أنّ البعث مقيّد في الآية بكونه فيهم، ولم يبعث موسى في بني إسرائيل لأنّه إنّما بعث في مرحلة طور سيناء عند توجهه إلى مصر ولم يكن هناك أُمته من بني إسرائيل، وإنّما لحقوا به بعد ذلك، فتأمّل.

قوله: كما قال [عليه الصلاة والسلام]: أنا[2] دعوة أبي[3] إبراهيم[4] إلى آخره.

أمّا الدعوة فمضمون ما نحن فيه من الآية الكريمة وأمّا البشارة فقوله تعالى في سورة الصف: ﴿وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾[5]، وأمّا الرؤيا فما رأت آمنة وهي حامل أنّه خرج منها نوراً أضاء ما بين الخافقين.

قوله: استبعاد وإنكار إلى آخره.

[قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ إِبْرٰهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ...﴾ (١٣٠)]

قال الفاضل النيشابوري: الاستفهام فيه لتقرير النفي أي لا يرغب، وذلك لأنّه غير موجب مثل هل جاءك أحد إلّا زيد، فإن قيل: ملّة إبراهيم غير[6] ملّة محمّد في الأُصول والفروع أو هما متّحدان في الأُصول كالتوحيد والنبوّة، وأُصول مكارم الأخلاق، ولكنّهما مختلفان في فروع الأعمال، ولا سبيل إلى الأوّل وإلّا لم يكن شرع محمّد ﷺ ناسخاً لسائر الشرائع، ولا إلى الثاني لأنّه يلزم أن يكون محمّداً أيضاً راغباً عن ملّة إبراهيم؛ ولأنّ الاعتراف بالأُصول لا يقتضي الاعتراف بنبوّة

١. **تفسير مجمع البيان** ١/ ٣٩٢.
٢. «ش»: إنّي.
٣. في المصدر: ـ أبي.
٤. **تفسير القمّي** ١/ ٦٢؛ **تفسير مجمع البيان** ١/ ٣٩٣.
٥. الصّفّ: ٦.
٦. في المصدر: عين.

محمّد ﷺ.

قلنا: المختار اتّحاد الملّتين في الأُصول فقط لكن نبوّة محمّد ﷺ من جملة الأُصول التي مهّدها إبراهيم عليه السلام، والمراد بملّة إبراهيم في الآية أُصولها التي لا تختلف بمرّ الأعصار وكرّ الدهور، فلا يلزم أن يكون محمّداً راغباً عنها لأنّه أمر باتّباعها[١].

قوله: إلّا من استمهنها وأذلّها[٢] [﴿إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾].

أي جهل قدرها، وفيه إشارة إلى أنّ من جهل خالقه فهو جاهلِ نفسه أو جهل نفسه بما فيها من الآيات الدالّة على أنّ لها[٣] صانعاً ليس كمثله شيء ولا يخفى أنّ التوحيد المذكور مبني على أن يكون سفه متعدّياً.

قوله: فنصب على التميز هذا عند الكوفيين فإنّ التميز عندهم يجوز أن يكون معرفة.

قوله: و[٤] سفه في نفسه إلى آخره.

هذا على تقدير أن يكون سفه لازماً.

قوله: حجّة وبيان لذلك.

أي لما ذكر سابقاً من سفاهة من رغب عن ملّة إبراهيم عليه السلام.

قوله تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ (١٣١)

لا يخفى أنّ هذا من باب الالتفات ولولا ذلك لكان حقّه أن يقال: إذ قلنا له، فتدبّر.

قوله: واخطر بباله دلائله المؤدّية إلى آخره.

---

١. **تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان** ١/ ٤٠٥.

٢. «م»: استمنّها وأدلّها.

٣. «ش»: أنّها.

٤. «م»: أو.

[بحث في زمن خطابه تعالى لإبراهيم في قوله ﴿اَسْلِمْ﴾]

أشار إلى أنّ معنى قوله تعالى: قال له أسلم أخطر ببالك الدلائل المؤدّية إلى المعرفة والإسلام كما صرّح به صاحب الكشّاف وأنّ إبراهيم عليه السلام إنّما قال قوله: ﴿اَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ بهذا المعنى إذ لو أجرى على ظاهره لكان وحياً متأخّراً عن استنبائه وإسلام النبي سابق على استنبائه، والحقّ أن يقال: إنّه جرى ذلك أوّل بلوغه في سنّ التميز لعصمة الأنبياء عن المعاصي خصوصاً عن الكفر ولو قبل النبوّة، كما مرّ، ويحتمل أن يكون هذا بعد النبوّة، والمراد استقامته على الإسلام وثباته عليه كقوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ اَنَّهُ لَا اِلٰـهَ اِلَّا اللّٰهُ﴾[1] وكقوله: ﴿فَاسْتَقِمْ كَمَا اُمِرْتَ﴾[2]، أو المقصود الانقياد لأوامر الله تعالى والمسارعة إلى تلقّيها بالقبول وترك الاعتراض بالقلب واللسان.

وقيل: الإيمان صفة القلب والإسلام صفة الجوارح، وإنّ إبراهيم عليه السلام كان عارفاً بالله تعالى بعد ذلك بعمل الجوارح.

[قوله تعالى: ﴿وَوَصّىٰ بِهَاۤ اِبْرٰهِيمُ بَنِيهِ وَ يَعْقُوبُ يَا بَنِيَّ ...﴾ (١٣٢)]

قوله: كأن الموصي يصل فعله بفعل الوصي.

حيث يجعله نايباً له في الفعل ويمكن أن يوجّه بأنّه يصل القربة الحاصلة له بعد الموت إلى القربات الحاصلة له في الحياة ويحمل الموصي على هذا الوصل بسبب الوصية.

قوله: الضمير في «بها» للملّة.

هذا هو الظاهر لأنّها مذكورة صريحاً في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْغَبُ عَنْ مِلَّةِ اِبْرٰهِيمَ﴾ ولأنّ الوصية بالملّة جامعة لجميع أسباب الفلاح بخلاف الوصية بالإسلام

١. محمّد: ١٩.
٢. هود: ١١٢.

وحده اللّهمّ إلّا أن يحمل الإسلام على الانقياد الكلّي، فتدبر.

قوله: لا تصلّ وأنت خاشع.

فإنّ النهي في الظاهر عن الصلاة وفي المعنى عن وجود خلاف الخشوع فيها.

قوله: وتغيير[١] العبارة إلى آخره.

[معنى ﴿لَا تَمُوتُنَّ﴾]

أي النكتة في العدول عن العبارة الصريحة في المقصود هو هذا وتوضيحه إنّ قوله: ﴿لَا تَمُوتُنَّ﴾ لا يستقيم أجزاءه على ظاهره لأنّ انتهاءهم عن الموت ليس بمقدور لهم لأنّه ضروري كائن ألبتّة فيكون النهي راجعاً إلى قيده[٢] المقصود بالإفادة وهو الكون على خلاف حال الإسلام فإنّه مقدور فرجع الكلام إلى النهي عن الاتّصاف بالقيد والثبات عليه عند حدوث المقيّد الضروري لما بين المعنيين من الاتّصال والارتباط والتقدير لا يوجد منكم الكفر بحيث يدرككم الموت وأنتم عليه.

وحاصل النكتة المذكورة أنّ الموت إذا قصد بالنهي عنه نهي حاله يقع فيه إرادة للفضيلة[٣] والخبرية كان أبلغ لأنّ النهي عنه حينئذ يكون نهياً عن حالته بطريق الكناية فقد خولف مقتضى الظاهر وهو النهي عن حالته إلى النهي عن الذات لتحصل المبالغة كما حصلت المبالغة في قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ﴾ الآية حيث خولف الظاهر وهو إنكار الذات إلى إنكار الحال فالمبالغة في الموضعين بسبب مخالفة مقتضى الظاهر وإن اختلفا في أنّ النهي هنا عن الذات والمراد عن الحال كما أنّ الإنكار هناك للحال والمراد إنكار الذات.

قوله: ومن حقّه أي حقّ هذا الموت.

---

١. «م»: تفسير.

٢. في هامش «ع»: الذي أوقعه خبر كان «١٢».

٣. «م»: الفضيلة.

[قوله تعالى: ﴿اَمْ كُنْتُمْ شُهَدَآءَ اِذْ حَضَرَ يَعْقُوبَ الْمَوْتُ...﴾ (١٣٣)]

قوله: أم منقطعة إلى آخره.

اعلم أنّ أم المنقطعة لا يجيء إلّا وتقدّمها كلام لأنّها يكون بمعنى بل وهمزة الاستفهام فكأنّه قيل: بل أكننتم شهداء، ومعناها هاهنا الجحد أي ما كنتم شهداء وإنّما كان اللفظ على الاستفهام والمعنى على خلافه؛ لأنّ اخراجه مخرج الاستفهام أبلغ في الكلام وأشدّ مظاهرة في الحجاج؛ إذ يخرج الكلام مخرج التقرير بالحق فيلزم الحجّة والإنكار فيظهر النصيحة.

قوله: فلم تدّعون اليهودية عليه إلى آخره.

إشارة إلى أنّ الخطاب على هذا التقدير لأهل الكتاب المعاصرين فكأنّه قيل لهم: كيف تزعمون أنّ ما أنتم عليه دين الرسل ولم تشهدوا وصاياء الأنبياء ولو شهدتم ذلك وسمعتم قولهم لبنيهم[1] لظهر لكم حرصهم على ملّة الإسلام والدين الحنيفي فرغبتم في دين محمّد صلّى الله عليه وآله.

[معنى الإسلام في الآية والفرق بينه وبين الشرك والكفر]

قال الفاضل التفتازاني: فإن قيل: لا معنى للإسلام الذي عليه يعقوب وبنوه سوى الإذعان والقبول للأحكام والإخلاص لله، والإسلام بهذا المعنى لا ينافي اليهودية؛ ليلزم من ثبوتها انتفاءه.

قلنا: لا توحيد لهم لقولهم[2] عزير ابن الله، ولا إسلام لعنادهم واستكبارهم عن قبول سائر الأحكام، انتهى.

وأقول: فيه نظر لأنّ الظاهر من المشرك هو الذي أثبت للواجب تعالى شريكاً وليس في قولهم عزير ابن الله إثبات الشريك لله تعالى.

---

١. في هامش «ع»: أي أبناءهم «١٢». ٢. «ش، ل»: بقولهم.

نعم هو كفر بالله تعالى والكفر أعمّ من الشرك فلا يكون الكتابي الموحّد مشركاً بالمعنى المذكور إلّا بضرب من المبالغة والتجوّز.

وما قيل: من أنّ أهل الذمّة مشركون لإنكارهم نبوّة نبيّنا محمّد صلى الله عليه وآله وسلم وهو يقتضي إنكارهم معجزته وإضافتها إلى غير الله سبحانه وهو عين الشرك فدفعه ظاهر لجواز أن يكون إنكارهم لنبوّة نبيّنا صلى الله عليه وآله وسلم من حيث أنّهم ظنّوا معجزته سحراً لا معجزة[١] صادرة من الله تعالى، ولو سلّم اعتقادهم لكونه معجزة من الله تعالى فجاز أن يكون إنكارهم لنبوّته على وجه العناد فلا يلزم منه إنكارهم لكون ذلك المعجزة من الله تعالى حتّى يستلزم ذلك إضافتهم إيّاها إلى غير الله تعالى، ولو سلّم اللزوم فالفرق ظاهر بين اللزوم والالتزام، والشرك إنّما يلزم على الثاني دون الأوّل، وأعجب من ذلك أنّ هذا القائل قد استدلّ على ذلك أيضاً بكلام الجوهري حيث قال في الصحاح: الشرك هو الكفر[٢]، انتهى.

[الفرق بين الشرك والكفر]

إذ لم يتنبّه لما اشتهر وتقرّر من أنّ أكثر التعريفات اللفظية المذكورة في كتب اللغة تفسير بالأعمّ، كقولهم: سعدانه نبت وصداء مويهة، ولم يتذكّر ما ذكره المنطقيون من جواز عموم المحمول كقولهم الإنسان حيوان، ولو كان الشرك مرادفاً للكفر لفسّر الجوهري الكفر أيضاً بالشرك في بابه ولم يفعل ذلك[٣]؛ بل قال: الكفر ضدّ الإيمان[٤]، فتأمّل.

قال فخر الدين الرازي في تفسير قوله تعالى من سورة التوبة: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾[٥] الآية: قال الأكثرون: لفظ المشرك[٦] يتناول عبدة الأوثان وقال قوم: بل

١. «م»: معجزاً.
٢. الصحاح ١٥٩٣/٤.
٣. «م»: في ذلك.
٤. الصحاح ٨٠٧/٢.
٥. التّوبة: ٢٨.
٦. «م»: الشرك.

يتناول جميع الكفّار وقد سبقت هذه المسألة وصحّحنا هذا القول بالدلائل الكثيرة والذي نفيده هاهنا التمسّك بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَنْ يَشَآءُ﴾[١]، انتهى[٢].

وقيل عليه: الأصل عدم تناول لفظ المشرك غير من قال: بمعبودية غير الله تعالى أو بأنّه تعالى والد فيكون شريكاً للوالد المخلوق في الوالدية أو ظالم أو فاعل قبيح فيكون شريكاً لفاعل الظلم والقبيح من المخلوقين في ذلك، وبالجملة من يجعل الله شريكاً لغيره في شيء يكون ذلك التشريك كفراً كالعجز والجهل والحمية.

أمّا لغة فظاهر، وأمّا اصطلاحاً فلأنّ الأصل عدم وضع الشرع هذه اللفظة على معنى يتناول كلّ كافر، وإنّما المعلوم تخصيص المعنى اللغوي في الجملة بحيث لا يصدق على جعل الله شريكاً في الوجود والعلم والقدرة مثلاً، فإن ثبت إطلاق هذه اللفظة على مطلق الكافر أو لفظ الشرك على مطلق الكفر كما في آية ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ﴾ فالأصل أنّه مجاز لأصالة عدم وضع[٣] جديد؛ فلا يلزم دخول جميع الكفّار في آية ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ﴾[٤]، والاستدلال على شمول الشرك لكلّ كفر بآية ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَنْ يَشَآءُ﴾[٥] فيه بحث؛ لاحتمال كون المعنى أنّ المذنب غير المشرك على قسمين: قسم يغفر لمن يشاء، وقسم لا يغفر أصلاً، ويكون الكفر غير المشرك داخلاً في القسم الثاني، وأيضاً الكافر الذي لم يثبت عنده حقّية[٦] الإسلام إن وجد مغفور له، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلاً: فلأنّ ما استند به في مجازية إطلاق لفظ الشرك على مطلق الكفر حيث قال: الأصل أنّه مجاز لأصالة عدم وضع جديد معارض بأنّ

---

١. النّساء: ٤٨.
٢. **تفسير الرازي** ٦/ ٥٩.
٣. «ش»: الوضع الجديد.
٤. التّوبة: ٢٨.
٥. النساء: ٤٨.
٦. «ش، م»: حقيقة.

الأصل في الإطلاق الحقيقة.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الإجماع ينفي الاحتمال الذي ذكره في تفسير الآية فإنّ المحقّق الطوسي ﷺ في التجريد كغيره في غيره فسّر الكفر بعدم الإيمان؛ ثمّ قال: الكافر مخلّد، ونقل الشارح إجماع المسلمين عليه قبل ظهور المخالفين.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ من لم يثبت عنده حقّية[1] الإسلام إن وجد لا يكون كافراً حقيقة؛ بل يطلق عليه الكافر مجازاً؛ لأنّه في صورة الكافر.

إن قلت: إنّ المحقّق ﷺ فسّر الكفر بعدم الإيمان كما مرّ ومن لم يثبت عنده حقّية[2] الإسلام يصدق عليه أنّه لا إيمان له، فيكون كافراً حقيقة.

قلت: معنى كلام المحقّق أنّ الكفر عدم الإيمان ممّن[3] اجتهد وبذل وسعه بجعل العلم في حقّية[4] الإسلام والله أعلم بحقائق المرام وسيجيء منّا زيادة بحث وتقرير لهذا المقام في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾[5] الآية فانتظر.

قوله: أراد به تقريرهم على التوحيد والإسلام إلى آخره.

قال الفاضل النيشابوري: روي أنّ يعقوب لمّا دخل مصر رآى أهلها يعبدون الأوثان والنيران، فخاف على بنيه بعد وفاته فقال لهم هذا القول تحريضاً لهم[6]: التمسّك[7] بعبادة الله، لا أنّهم كانوا يعبدون غير الله؛ لأنّ مبادرتهم إلى الاعتراف بالتوحيد ينافي ذلك، ولأنّ المشهور من أمر الأسباط أنّهم كانوا قوماً صالحين[8]، انتهى.

وأقول: تخصيص الخوف على بنيه بكونه بعد وفاته ممّا لا يظهر وجهه بل جاز

---

١. «ش، م»: حقيقة.
٢. «ش، م»: حقيقة.
٣. «م»: فمن.
٤. «ش، م»: حقيقة.
٥. البقرة: ٢٢١.
٦. في المصدر و«م»: ـ لهم.
٧. في المصدر: على التمسّك.
٨. **تفسير غرائب القرآن ورغائب الفرقان** ١ /٤٠٨.

أن يكون خوفه عن ذلك حال حياته وعند دخول مصر[١] ومشاهدة ما يفعله أهلها[٢] وكيف لا يجوز[٣] ذلك على بنيه وقد وقع منهم قبل ذلك في شأن يوسف عليه السلام ما لا يصدر إلّا عن عاق شقي وبهذا ظهر أنّ دعوى شهرة كونهم قوماً صالحين باطلة فتدبّر.

قوله: تغليباً للأب والجدّ إلى آخره.

[تغليب الأب على الجدّ والعمّ]

أي تغليباً للأب والجدّ على العمّ بإطلاق اسمهما وهو الأب عليه أمّا أنّ اسم الأب هو الأب فظاهر وأمّا أنّ اسم الجدّ ذلك فلأنّ الجدّ يطلق عليه الأب أيضاً حقيقة عند أبي حنيفة وجماعة من المحقّقين وإن كان إطلاقه عليه مجازاً عند الشافعي كما صرّح به النيشابوري في تفسيره[٤]، وقد أورد على المصنّف أنّ التغليب لا بدّ أن يعتبر فيه أنّه كالأب إذ لو لم يجعل كالأب لم يصحّ إطلاق اسم الأب عليه وتغليب غير الأب على الأب لأنّ الإطلاق المذكور تجوّز ولا بدّ في المجاز من العلاقة، وعلى هذا لا يتمّ المقابلة بين قوله: تغليباً وقوله: أو لأنّه كالأب إلى آخره، ولذا لم يورد صاحب الكشّاف هذا التفصيل.

وأُجيب بأنّ التجوّز لا بدّ فيه من العلاقة ولكن لا يجب أن يكون العلاقة المشابهة فيمكن[٥] أن يكون التغليب باعتبار علاقة أُخرى هي أنّ إسماعيل[٦] ابن

---

١. «ش»: المصر.
٢. «ل»: ـ أهلها.
٣. في النسخ: لا تجوز.
٤. في هامش «ع، م»: حيث قال: وأيضاً أطلق اسم الأب على أب اسم وهو جدّه، فعن الشافعي أنّه مجاز، ولهذا قال: الاخوة والأخوات للأب والأُم لا يسقطون بالجدّ، وقال أبو حنيفة: إنّه حقيقة وأنّهم يسقطون بالجدّ، انتهى «منه رحمه الله».
٥. «ش»: ويمكن.
٦. في هامش «ع»: قيل: إنّ العرب يسمّين العمّ أباً لتعظيمه، «١٢ منه رحمه الله».

لإبراهيم[١] الذي هو أب، فأطلق اسم الأب عليه تجوّزاً وحينئذ يتمّ المقابلة المذكورة ولا يقدح فيها احتمال أن يكون التغليب باعتبار المشابهة كما توهّمه بعض القاصرين، ولا يخفى أنّ هذه الآية حجّة للإمامية القائلين بأنّ المراد بالأب في قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ لِأَبِيهِ ءَازَرَ﴾[٢] الآية عمّه؛ لأنّ أب النبي لا يجوز أن يكون كافراً لكون ذلك منفّراً عن اتّباعه كما فصّل في مظانّه.

قوله: وفدينا بالأبنيا إلى آخره.

أي قلن: جعل[٣] الله أبانا فداكم فأبينا جمع أب والألف للإشباع، وفي الآية سقطت النون بالإضافة.

قوله: لتعذّر العطف على المجرور.

يعني تكرير لفظ الإله في قوله تعالى: ﴿وَإِلَـٰهَ ءَابَآئِكَ﴾[٤] لتعذّر عطف الآباء على الضمير المجرور وهو كاف الخطاب في قوله إلهك بدون إعادة الخافض، وفيه بحث إذ قد صرّح بعض المحقّقين بأنّه يجوز العطف بلا إعادة الجارّ كما في قراءة حمزه في قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُوا ٱللَّهَ ٱلَّذِى تَسَآءَلُونَ بِهِ وَٱلْأَرْحَامَ﴾[٥] الآية، وتمام الكلام في هذه المسألة يطلب من شرح الرضي رضي الله عنه[٦].

قوله: والتأكيد.

عطف على التصريح أي فائدة التصريح والتأكيد أي تأكيد وحدة الإلوهية وتقريرها.

---

١. «ش»: إبراهيم.
٢. الأنعام: ٧٤.
٣. «ل»: لجعل.
٤. البقرة: ١٣٣.
٥. النّساء: ١.
٦. **شرح الرضي على الكافية** ٢/ ٢٣٦.

[قوله تعالى: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ ...﴾ (١٣٤)]

[معنى ﴿أُمَّةٌ﴾ في الآية]

قوله: والأُمّة في الأصل المقصود مأخوذاً من أمّه يأُمّه إذا قصده.

قوله: وسمّي بها الجماعة.

أي المراد بالأُمّة هاهنا الجماعة من إبراهيم وأولاده عليهم السلام، وإلّا فقد جاء على معان أُخر:

أحدها القدوة والإمام في قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً﴾[1].

وثانيها الحين في قوله تعالى: ﴿وَٱدَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾[2].

وثالثها أهل الملّة الواحدة في قولهم: أُمّة موسى وأُمّة عيسى وأُمّة محمّد صلوات الله عليهم إلى غير ذلك من المعاني المذكورة في كتب التفسير[3].

[قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا كُونُوا هُودًا أَوْ نَصَارَىٰ تَهْتَدُوا...﴾ (١٣٥)]

قوله: [﴿حنيفاً﴾] مائلاً عن الباطل، هذا معنى الحنيف في اللغة.

[قوله تعالى: ﴿قُولُوٓا ءَامَنَّا بِٱللَّهِ وَمَآ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَآ أُنزِلَ إِلَىٰٓ...﴾ (١٣٦)]

قوله: [﴿قُولُوٓا ءَامَنَّا بِٱللَّهِ﴾[4]] الخطاب للمؤمنين لقوله تعالى [﴿فَإِنْ ءَامَنُوا بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِ﴾[5]] إلى آخره.

ولأنّه لو كان الخطاب للمشركين كما ذكره صاحب الكشّاف وجعل قوله: ﴿بَلْ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ﴾ في تقدير بل اتّبعوا ملّة إبراهيم لكان مقتضى السوق حينئذ فإن قالوا:

---

١. النّحل: ١٢٠.
٢. يوسف: ٤٥.
٣. «ش»: المفسّرة.
٤. البقرة: ١٣٦.
٥. البقرة: ١٣٧.

فقد اهتدوا؛ فتدبّر.

قوله: أو أبناءه.

[معنى الأسباط]

وإنّما سمّي أسباطاً؛ لأنّه ولد كلّ واحد منهم أُمّة من الناس فسمّوا الأسباط.

قال الزجّاج: السبط الجماعة ترجعون إلى أب واحد، هذا وقد قال كثير من المفسّرين: إنّ أبناء يعقوب كانوا أنبياء وذهبت الإمامية إلى أنّهم لم يكونوا أنبياء بأجمعهم؛ لأنّ ما وقع منهم من المعصية فيما فعلوه بيوسف عليه السلام لا خفاء به، والنبي عندنا معصوم من القبائح صغيرها وكبيرها وليس في ظاهر القرآن ما يدلّ على أنّهم أنبياء، وقوله تعالى: ﴿وَمَآ أُنْزِلَ اِلَيْهِمْ﴾ لا يدلّ على أنّهم كانوا أنبياء، لأنّ الإنزال يجوز أن يكون على بعضهم ممّن كان نبيّاً، ولم يقع منه ما ذكرناه من الأفعال القبيحة[1].

وروي عن الباقر عليه السلام أنّه لمّا سئل عنه أكان ولد يعقوب أنبياء؟ قال: لا ولكنّهم كانوا أسباطاً أولاد الأنبياء، ولم يكونوا فارقوا الدنيا إلّا سعداء تابوا وتذكّروا ما صنعوا[2].

قوله[3]: و«أحد» لوقوعه في سياق النفي إلى آخره.

قيل: إنّ معنى بين أحد منهم أي بين اثنين أو جماعة منهم، وتقديره لا تفرق بين أحد وآخر منهم.

وقال في الكشّاف: و«أحد» في معنى الجماعة، ولذلك صحّ دخول «بين»

١. **التبيان في تفسير القرآن** ١/ ٤٨٢.

٢. **الكافي** ٨/ ٢٤٦؛ **تفسير العيّاشي** ١/ ٦٢ و١٨٤؛ **البرهان في تفسير القرآن** ١/ ٢٢٧؛ **قصص الأنبياء** للراوندي، ١٣٣.

٣. في هامش «م»: مؤخّر.

عليه[١]، والمعنى إذا تقصّيت[٢] جماعة الأنبياء جماعة جماعة فلا تفرق بين جمع من جموعهم.

قوله[٣]: فنؤمن ببعض ونكفر ببعض.

يعني أنّا لا نفرق بينهم في النبوّة والعصمة والصدق حتّى نؤمن ببعض ونكفر ببعض كما قاله اليهود، وليس المراد أنّا لا نفضّل بعضهم على بعض، فافهم.

[قوله تعالى: ﴿فَإِنْ ءَامَنُوا بِمِثْلِ مَآ ءَامَنتُم بِهِۦ فَقَدِ ٱهْتَدَوا۟...﴾ (١٣٧)]

قوله: من باب التعجيز والتبكيت.

يعني أنّ إيراد قوله إن آمنوا بكلمة الشكّ على سبيل فرض إيمانهم بمثل ما آمنوا للتعجيز والتبكيت، والحاصل أنّه بنى الكلام على الإنصاف[٤] ليكون أبعث لهم على الاتّباع حيث جوّز منهم الإيمان بمثل ذلك، فإذا هجم بهم الفكرة أنّ ذلك منحصر فيما آمن به المسلمون لم يكن لهم بدّ من الإذعان.

قوله: فإنّ وحدة المقصد لا تأبى تعدد الطريق.

فيه[٥] نظر؛ لأنّ تعدد الطرق فيما نحن فيه مفقود لأنّ حصول الإيمان ودين الإسلام لا يكون إلّا بطريق متابعة النبي ﷺ قولاً وفعلاً واعتقاداً، إلّا أن يقال: المتابعة المذكورة عين الإيمان ودين الإسلام وطرقه أنّه قد يحصل بالنظر والاستدلال وقد يحصل بالإلهام[٦] وقد يحصل بتقليد الغير وقد يحصل بالحدس وبالضرورة لبعض النفوس القدسية، وقد قيل في التوجيه الثاني أي فإن أوجدوا الإيمان الشرعي بواسطة شهادة مثل شهادتكم قولاً وفعلاً واعتقاداً فعلى هذا يكون الطريق واحداً بالنوع ومتعدّداً بالمحال والأشخاص.

---

١. **الكشّاف** ١/ ٣١٥.

٢. في هامش «ع»: من الاستقصاء «١٢».

٣. في هامش «م»: مقدّم.

٤. «ش»: الاتّصاف.

٥. «م»: وفيه.

٦. «ل»: ـ وقد يحصل بالإلهام.

وقال في التفسير الكبير وجهاً آخر وهو: أنّكم آمنتم بالقرآن[١] من غير تصحيف فإن آمنوا هم[٢] بمثل ذلك وهو التوراة من غير تصحيف وتحريف فقد اهتدوا؛ لأنّهم يتوصّلون[٣] به إلى معرفة نبوّة محمّد ـ صلّى الله عليه وسلّم[٤] ـ انتهى.

ولو حمل تعدّد الطرق في كلام المصنّف على هذا المعنى لكان[٥] له وجه لكنّه بعيد فتأمّل.

قوله: أو[٦] من تمام الوعد بمعنى أنّه يسمع أقوالكم ويعلم إخلاصكم.

[معنى «السميع العليم» ودورهما في الوعد بكفاية شرّهم]

قال المحشّي الفاضل: الوعد بكفاية شرّهم عن المؤمنين لا يقتضي تخصيص السماع بأقوالهم بل لاستماع[٧] قول الأعداء أيضاً مدخل فيه؛ بل هو أدخل، وكذا الاختصاص له بالعلم بإخلاصهم[٨] بل العلم بسوء اعتقاد الأعداء أدخل في ذلك، وفي قوله بمعنى أنّه يسمع ما يبدون ويعلم ما يخفون نظر؛ لأنّ السماع يعمّ ما يبدون من الأقوال وما يخفون، والعلم يعمّ فسمّى الأفعال[٩]، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلاً: فلظهور أنّ الوعد بكفاية شرّ الظالم من المظلوم إنّما يقتضي استماع الحاكم العدل لما يقوله المظلوم عند استغاثته منه ولا يتوقّف على استماع الحاكم لقول الأعداء، ولهذا قد يهرب المظلوم من ناحية الظالم و[١٠]يأوي إلى ناحية العادل ويستغيث منه من غير حضور ذلك الظالم هناك فضلاً عن استماع قوله، فما ادّعاه من مدخلية استماع قول الأعداء مدخول فضلاً عن دعوى

---

١. في المصدر: بالفرقان.
٢. في المصدر: ـ هم.
٣. في المصدر: يتصلون.
٤. **تفسير الرازي** ٤/ ٩٣ ـ ٩٤.
٥. «ش»: فكان.
٦. في المصدر: إمّا.
٧. في المصدر: لسماع.
٨. «م»: باختصاصهم.
٩. **حاشية عصام**، المخطوط، ١١٧.
١٠. «م»: أو.

الأدخلية.

وأمّا ثانياً: فلأنّ ما أورده من النظر منظور فيه لأنّ المراد بما يبدون ما يصدر عنهم من الأقوال بالفعل وهو الذي يتعلّق به السماع[١] بالفعل، وأمّا ما يخفونه من الأقوال فالظاهر على ما ذهب إليه الجمهور في تحقيق صفتي السمع والبصر من أنّهما زايدتان على العلم أن يكون تعلّق السماع به بالقوّة بخلاف العلم فإنّ علمه تعالى بهما بالفعل فوجه التخصيص في المقامين إرادة الاطّلاع بالفعل على ما يبدون ويخفون، والأوّل بالسماع أنسب لأنّ السماع يتعلّق به أوّلاً ثمّ بواسطته يحصل العلم به بمعنى حصول الصورة عند الذات المجرّدة، كما أنّ الثاني بالعلم أنسب بل لا طريق للوصول إليه إلّا بطريق العلم دون السمع، فتأمّل.

[قوله تعالى: ﴿صِبْغَةَ اللهِ وَمَنْ اَحْسَنُ مِنَ اللهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ...﴾ (١٣٨)]

قوله: [سمّاه صبغة لأنّه ظهر أثره عليهم ظهور الصبغ على المصبوغ، وتداخل في قلوبهم تداخل الصبغ الثوب]، أو للمشاكلة.

هي التعبير عن الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته بالنظر إلى المقال كما قوله تعالى: ﴿تَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِى وَلَآ اَعْلَمُ مَا فِى نَفْسِكَ﴾[٢] أو بالنظر إلى الحال كما في هذا المقام.

قوله: مصدر مؤكّد لقوله: آمنّا، أي مصدر مؤكّد لمضمون هذه الجملة السابقة لدلالتها على ما يدلّ عليه قوله: ﴿صِبْغَةَ ٱللهِ﴾[٣] فيجب حذف عامله[٤] وهو صبّغنا.

قوله: وذلك يقتضي دخول صبغة الله في مفعول قولوا.

أي لا يكون إغراء ولا بدلاً؛ إذ لو كان كذلك لزم فكّ النظم لأنّه يلزم منه الفصل

---

١. «م»: بالسماع.
٢. المائدة: ١١٦.
٣. البقرة: ١٣٨.
٤. «ل»: ـ عامله.

بين المعطوف وهو «نحن له عابدون» والمعطوف عليه وهو «آمنّا» بالأجنبي وهو «صبغة الله»، وكذا بين البدل والمبدل منه.

قوله: ولِمَن نصبها على الإغراء أو[١] البدل أن يضمر إلى آخره.

أي له أن يضمّ[٢] ﴿قُولُوا﴾ على قوله ﴿نَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾[٣] لأنّه على تقدير الإغراء يصير التقدير هكذا الزموا صبغة الله وقولوا نحن له عابدون فلا يلزم فكّ النظم كما زعمه صاحب الكشّاف وردّه الفاضل التفتازاني بأنّه لا وجه لارتكاب التقدير بلا دليل مع ظهور الوجه وهو أن يكون صبغة تحت مقولِ قولوا، وأمّا على تقدير البدل[٤] فيقدّر اتبعوا ملّة إبراهيم إذ لو لم يقدّر لزم أن يكون «صبغة الله» بدلاً من جزء الجملة المتقدّمة وهو «ملّة إبراهيم» وأن يكون «ونحن له عابدون» معطوفاً على جزء الجملة المتأخّرة مع عدم ارتباط تينك الجملتين وهما نتّبع ملّة إبراهيم وقولوا آمنا، وهذا يوجب تفكيك النظم، وإذا قدّر ما ذكرناه يكون قوله تعالى: ﴿قُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱللَّهِ﴾ بدل اتّبعوا ملّة إبراهيم فلا يلزم فكّ النظم أيضاً وعليه الردّ المذكور.

---

١. «م»: و.

٢. في هامش «ع، م»: قيل: عليه المشهور أنّ الإغراء يجب فيه التكرار كما في قولهم: أخاك أخاك، أي ألزمه، ولا تكرار في الآية فحملها على الإغراء محلّ تأمّل، «١٢ منه رحمه الله».

٣. البقرة: ١٣٨.

٤. في هامش «ع، م»: حيث قال: يلزم في كلّ من الإغراء والبدل الفصل بين المعطوف والمعطوف عليه أعني جملتي ﴿ءَامَنَّا﴾ و﴿نَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾ بالأجنبي الذي هو الإغراء أو البدل؛ إذ لم يدخلا في حيّز ﴿قُولُوا﴾ والبدل في حيّز عامل ﴿مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ﴾ وفي هذا فكّ النظم الكلام، وإخراج الكلام عن الالتيام وتوضيح ما أجاب المصنّف عنه أنّه إذا قدّر «قولوا» قبل قوله: ﴿نَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾ لا يلزم ذلك لأنّه لا يجعل عطفاً على ﴿ءَامَنَّا﴾ بل على الإغراء، أي ألزم صبغة الله وقولوا نحن له عابدون، وعلى تقدير البدل يكون قوله قولوا بمضمر عطف على اتّبعوا المحذوف قبل قوله بل ملّة إبراهيم، «١٢ منه رحمه الله».

فإن قيل: إذا كان ﴿صِبْغَةَ ٱللهِ﴾ مصدراً مؤكّداً لـ﴿ءَامَنَّا﴾ كما ذكر لزم الفصل بين المؤكِّد والتأكيد بالأجنبي وهو قوله تعالى: ﴿فَإِنْ ءَامَنُوا﴾[١] الآية وكذا الفصل بين المعطوف وهو ﴿نَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ﴾[٢] وبين المعطوف عليه وهو ﴿ءَامَنَّا﴾.

قلنا: هذا الفصل ليس بأجنبي مطلقاً بل هو مفعول لـ«قولوا» في المعنى؛ لأنّه في الحقيقة مؤكّد للقول بـ﴿ءَامَنَّا﴾ الآية.

قوله: كأنّه ألزمهم على كلّ مذهب ينحتونه إفحاماً وتبكية إلى آخره.

يعني أنّ في أمر[٣] النبوّة مذهبين: أحدهما وهو الذي ذهب إليه جمهور المتكلّمين من أنّها تفضّل من الله تعالى على من يشاء من عباده، والثاني مذهب الفلاسفة وبعض المتكلّمين من أنّها تحصل بالكسب بالمواظبة على الطاعات وتزكية النفس وتطهيرها عن الرذائل وتحليتها بالفضائل؛ فهذه الآيات إلزام لهم على أيّ مذهب اختاروا، فتدبّر.

[قوله تعالى: ﴿اَمْ تَقُولُونَ اِنَّ اِبْرٰهِيمَ وَاِسْمٰعِيلَ وَاِسْحٰقَ...﴾ (١٤٠)]

قوله: أم منقطعه إلى قوله: يحتمل أن يكون معادلة إلى آخره.

بيانه أنّه إذا قرئ قوله: ﴿اَمْ تَقُولُونَ﴾ بتاء الخطاب يكون مع الخطاب قبله كالكلام الواحد متّصلاً به؛ فيجوز كون أم متّصلة[٤] لحصول شرطها، وأمّا إذا قرئ بالياء فيكون قوله: أتحاجّونا خطاباً لليهود وقوله: «أم يقولون» ليس خطاباً لهم فيكون منقطعاً عنه، ويكون استئناف كلام مع غيرهم، وإضراباً عن خطابهم إلى الإخبار عنهم بأنّهم يقولون ذلك.

١. البقرة: ١٣٧.
٢. البقرة: ١٣٨.
٣. «ش»: ـ في أمر.
٤. «ش»: المتّصلة.

قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَتَمَ شَهَادَةً...﴾ (١٤٠)

[وجه عطف ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ﴾ على ﴿ءَأَنْتُمْ أَعْلَمُ أَمِ ٱللَّهُ﴾]

فإن قلت: هذا الاستفهام للإنكار فيكون في المعنى خبراً فلا يصحّ عطفه على أنتم أعلم أم الله لأنّه إنشاء.

أُجيب بأنّ هذا في جملتين[١] لم يكن لهما حكم في الإعراب أمّا الجملتان اللتان لهما حكم في الإعراب بأن يكونا مفعولي قالوا مثلاً فيجوز عطف إحداهما على الأُخرى وإن اختلفا إنشاء وإخباراً كما في قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا حَسْبُنَا ٱللَّهُ وَنِعْمَ ٱلْوَكِيلُ﴾[٢] نعم لا بدّ أن يكون بينهما مناسبة وهي حاصلة هاهنا لأنّ كلّاً منهما يتضمّن أنّهم يزعمون خلاف ما في علم الله تعالى.

قوله: وفيه تعريض، أي في المعنى الثاني دون الأوّل؛ لأنّه تصريح.

قوله: و«من» للابتداء.

أي لابتداء الغاية، متعلّق بمحذوف، والتقدير شهادة كائنة من الله تعالى أو واصلة بمحمّد ﷺ بالنبوّة، وإنّما لم يجعل صلة لأنّ الشهادة لا يوصل بـ«من» بل باللام أو بـ«على» أو بالباء في شهد له وعليه وبه، والبراءة وإن وصلت بـ«من» في قولك: برئت من الدين فإنّما حكم بأنّ «من» في قوله تعالى: ﴿بَرَآءَةٌ مِنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾[٣] ليست بصلة من حيث أنّ البراءة لا يتعدّى بـ«من» إلّا إلى المتبرّأ منه، فلو قدّر كونها صلة في الآية للزم كون الله تعالى والرسول متبرّأ عنهما كما أنّ الدين في قولك: برئت من الدين متبرّأ منه وذلك محال باطل.

---

١. «ش»: الجملتين.
٢. آل عمران: ١٧٣.
٣. التّوبة: ١.

[قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمْ ...﴾ (١٤٢)]

قوله[١] تعالى: ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ﴾.

[بعض الفوائد التي تستفاد من الآية]

لا يذهب عليك أنّ في الآية فوائد لم يتعرض المصنّف لها:

أحدها أنّ وجه اتّصالها بما قبلها هو أنّه لمّا ذكر الله تعالى وجوه الاحتجاج مع صنوف الكفّار، أخبر رسوله بأنّ هؤلاء الذين خاصموك في توحيدي وتنزيهي، وقالوا في شأن الأنبياء ما لا يليق بشأنهم، سيقولون عند أمري بتحويل القبلة ما يغتمّ به قلبك، وإنّما قال تعالى ذلك توطيناً لنفس النبي ﷺ حتّى إذا سمع أقوالهم بعد ذلك لا يشقّ عليه، ضرورة أنّها لا يتأثّر بذلك تأثّرها حال المفاجأة، ولأن يكون معجزة للرسول عليه السلام عند إخباره بما سيقوله[٢] السفهاء ويكون دليلاً على صدقه فيما يقول.

وثانيها أنّ فائدة ذكر الناس بعد ذكر السفهاء مع أنّ خفّة العقل مختصّة بالإنسان لا يوجد في غيره هي التنبيه على أنّه ليس لهم صفة غير صفة الإنسانية كقولك: جاء في رجل من الرجال.

وثالثها أنّ كلمة ﴿ما﴾ في قوله: ﴿ما ولّاهم﴾ استفهامية وهي إمّا على حقيقتها وقوله: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ﴾ ليس نفس الجواب بل متضمّن له؛ أي أمر الله ومشيته على وفق الحكمة والمصلحة، وفي هذا ردّ لقول من زعم أنّ الأرض المقدّسة أولى بالتوجّه إليه لأنّها مواطن الأنبياء وقد شرّفها وعظّمها، فلا وجه للتولية عنها، وحاصل الردّ أنّ المواطن كلّها لله يشرّف[٣] منها ما يشاء في كلّ زمان على

---

١. في هامش النسخ: الجزء الثاني.
٢. «م»: سيقول.
٣. «م»: شرّف.

حسب ما يعلم من مصالح العباد.

وإمّا بمعنى الإنكار كما يشعر به وصف السائلين بالسفاهة؛ أي لا وجه لتولّيهم عن قبلتهم بل هو خطأ محض، وعلى هذا حاصل الجواب أنّه ليس كذلك بل إنّما تولّوا عن قبلتهم لا طاعة أمر الله الناشئ عن سعة ملكه وكمال حكمته في مشيّته.

ورابعها أنّ فصّل قوله: ﴿قُلْ لِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ﴾[١] عمّا قبله لكمال الانقطاع بينهما خبراً وإنشاء، وفصّل قوله: ﴿يَهْدِى مَنْ يَشَآءُ﴾ عن قوله: ﴿لِلَّهِ ٱلْمَشْرِقُ وَٱلْمَغْرِبُ﴾ مع كونهما خبرين لكونه[٢] استئنافاً عنه؛ كأنّه قيل: كيف يعامل الله سبحانه مع عباده في بلاده؟ فقال: يهدي من يشاء منهم إلى أيّ جهة يقتضي الحكمة توجّههم واستقبالهم إليها، والحكمة المقتضية لتحويل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة ما أفاده سبحانه في الآية الآتية وهي قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنْتَ عَلَيْهَآ﴾[٣] الآية كما سيجيء تقريرها فانتظر.

قوله: [وفائدة تقديم الإخبار به توطين النفس] وإعداداً للجواب[٤]، إذ قبل الرمي يراش السهم.

قوله: وهو أي الصراط المستقيم ما ترتضيه[٥] الحكمة وتقتضيه[٦] المصلحة من التوجّه إلى بيت المقدس إلى آخره.

عبارة الكشّاف هكذا ﴿يَهْدِى مَنْ يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾[٧] وهو ما توجبه[٨] الحكمة والمصلحة من توجيههم تارة إلى بيت المقدس وأُخرى إلى الكعبة[٩]، واعترض عليه بأنّ هداية الله تعالى من يشاء هدايته ليس إلى التوجيه الذي هو فعل

---

١. البقرة: ١٤٢.
٢. لتكون.
٣. البقرة: ١٤٣.
٤. في المصدر: إعداد الجواب.
٥. كذا في المصدر، وفي النسخ: يرتضيه.
٦. كذا في المصدر، وفي النسخ: يقتضيه.
٧. البقرة: ١٤٢.
٨. في النسخ: ما يوجبه.
٩. **الكشّاف** ١/ ٣١٧.

الله بل إلى التوجّه، واستصعب ذلك حتّى قيل: إنّ ضمير «هو» للهداية[١] المذكورة بذكر «يهدي»، وأورد عليه بأنّ هذا التوجيه يقتضي أن يكون «الصراط المستقيم» بيت المقدس أو الكعبة وليس كذلك؛ بل التوجّه إلى أيّهما أُمر به فغيّر القاضي التوجيه إلى التوجّه لئلّا يحتاج إلى التوجيه.

وقال المحشّي الفاضل: ونحن نقول: ليس توجيههم إلى الكعبة مرّة وإلى بيت المقدس أُخرى فعل الله بل توجيههم أنفسهم واختار التوجيه على التوجّه[٢] تنبيهاً على أنّ مناط التكليف [هو] صدور الأفعال الاختيارية[٣]، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ إذ الظاهر من كلام صاحب الكشّاف حيث ذكر بعد قوله تعالى: ﴿يَهْدِي مَنْ يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ قوله: وهو ما توجبه[٤] الحكمة والمصلحة إلى آخره، إنّ مراده بالحكمة والمصلحة الموجبة لذلك التوجيه هو الحكمة والمصلحة الداعية لله تعالى على توجيههم لا الحكمة والمصلحة المنظورة للعباد المتوجهين؛ كما بنى عليه هذا الفاضل في توجيهه؛ فتوجّه لكنّه لم يذكر تمام كلام صاحب الكشّاف في حاشيته بل ذكر بعضه[٥] حيث قال: عبارة الكشّاف من توجيههم إلى بيت المقدس إلى آخره[٦]، ليتأتّى له التوجيه المذكور، وكثيراً ما يوجّه هذا الفاضل كلام الأفاضل أو يعترض عليهم من غير أن ينقل تمام كلامهم حتّى إذا لوحظ بتمامه لظهر أنّ التوجيه غير موجّه والاعتراض ليس بمتوجّه فتوجّه.

[قوله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَآءَ عَلَى...﴾ ١٤٣]

قوله: كسائر الأسماء التي يوصف[٧] بها.

---

١. «ش»: الهداية.
٢. «ل»: التوجيه.
٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ١١٩.
٤. في النسخ: يوجبه.
٥. «م»: بعضها.
٦. «م، ل»: ـ إلى آخره.
٧. في المصدر: وصف، وفي «ل»: توصف.

أي من المصادر و«الوسط» أيضاً في الأصل مصدر وسط القوم أي حصل في وسطهم، ومنه الأوسط والوسطىٰ، فلا يرد ما ذكره المحشّي الفاضل من أنّه منقوض بالأسماء التي طرأ فيها معنى الوصفية ووصف بها ولم يستوفيها الواحد والجمع والمذكّر والمؤنّث نحو جاءني زيد هذا، والزيدان هذان، والزيدون هؤلاء، وهذا الرجل وهذان الرجلان وهؤلاء الرجال[1].

[استدلال القوم على حجّية الإجماع بالآية وإبطاله]

قوله: واستدلّ به على أنّ الإجماع حجّة؛ إذ لو كان فيما اتّفقوا عليه باطل لانثلمت به عدالتهم.

أقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلاً: فلأنّ ظاهر الآية يقتضي وصف كلّ واحد من الأُمّة بالعدالة وهو ظاهر البطلان؛ فإمّا أن يراد بالوسط غير العدل فلا يتمّ الحجّة أو يراد بعض الأُمّة، ونحن نقول: بموجبه ونحملها على المعصوم لأنّه معلوم العدالة، ولو حمل على بعض غير المعصوم لا يثبت حقّية[2] الإجماع بها لجواز أن لا يكون ذلك البعض من أهل الحلّ والعقد ولو كان فلا يدلّ عدالته على كون اتّفاق أهل الحلّ والعقد غير خطأ كما سنذكره.

إن قيل: إنّ قوله تعالى: ﴿جَعَلْنَاكُمْ﴾ صيغة جمع؛ فحمله على الواحد وهو المعصوم خلاف الظاهر.

قلنا: إنّ الخطاب إذا لم يكن متوجّهاً إلى مجموع الأُمّة وكان المراد بعضهم كما سلّمتموه فيجوز أن يكون واحداً، كيف لا وقد وقع إطلاق الأُمّة على الواحد في قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً﴾[3]، وأيضاً المعصوم في أكثر الأعصار متعدّد[4] كما

---

١. حاشية عصام، المخطوط، ١١٩. ٢. «م»: حقيقة.
٣. النّحل: ١٢٠.
٤. في هامش «ع، م»: أقول قد حمل الأيب النظري في كتابه؛ الأُمّة التي وصف بها إبراهيم عليه السلام

في زمان علي عليه السلام وهو ظاهر، وكما في زمان سيّد الشهداء أبي عبد الله الحسين عليه السلام كان الإمام زين العابدين والإمام محمّد الباقر عليهما السلام وأيضاً الخضر وإلياس[١] عليهما السلام موجودان، والملاقاة بينهما وبين صاحب الزمان ومن قبله من الأئمّة عليهم السلام واقع حتّى حكوا[٢] المولى الفاضل المتألّه[٣] قطب الدين الشيرازي الشافعي في كتابه المشهور الموسوم بالمكاتيب أنّه رآى الخضر عليه السلام فأخبره بأنّه خليفة الإمام زين العابدين عليه السلام في تلقين الذكر، وغيره من مقدّمات السلوك وتصفية الباطن فلقّنه خلافة عنه عليه السلام.

إن قيل: لا نسلّم أنّ ظاهر الآية وصف كلّ من الأُمّة بالعدالة بل الظاهر وصف المجموع بمعنى أنّ هيئتهم الاجتماعية[٤] يقتضي ذلك؛ لظهور أنّ حال الشخص في نفسه غير حاله بالقياس إلى غيره فجاز أن يكون الشخص غير مقبول القول عند الانفراد ويكون مقبولاً عند الاجتماع، والحاصل أنّ الباطل ضرورة أو[٥] إجماعاً إنّما هو تعديل كلّ واحد واحد فيما يتفرّد به لا فيما أجمعوا عليه.

قلنا: إنّ العدالة صفة[٦] لا يتبعّض؛ فلا يجوز أن يكون شخص عدلاً في أمر دون أمر، على أنّ فيه كلام آخر سيأتي فانتظر.

⇦ على معنى الإمام حيث قال: الأُمّة الإمام والدين والحين والقامة وأصل الجماعة، قوله تعالى في «الإمام»: ﴿إِنَّ إِبْرَٰهِيمَ كَانَ أُمَّةً﴾ وفي «الدين» ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ﴾ [الزّخرف: ٢٢] وفي «الحين» ﴿وَٱدَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ﴾ [يوسف: ٤٥]، انتهى كلامه، وعلى هذا يجوز أن يكون المراد بالأُمّة في الآية التي نحن فيها أيضاً الإمام بأن خاطب الله تعالى فيها بعض الأئمّة المعصومين بأنّكم خير إمام أو أئمّة أخرجت للناس، وقوله تعالى للناس دون أن يقول من الناس شاهد قوي على إرادة الإمام إذ الظاهر (في «م»: إذا تظاهر) إخراج الإمام للناس وانتفاعهم به بالاهتداء والأضداد، وأمّا الأُمّة بمعنى الجماعة المعهودة من الناس فالمناسب أن يقال في شأنهم ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠] أي أفردت وميّزت عن الباقي بالخيرية فتدبّر، «١٢ منه رحمه الله».

١. «م»: الإلياس.
٢. «م»: حكى.
٣. «م»: ـ المتألّه.
٤. «ل»: الإجماعية.
٥. «ش»: و.
٦. «ل»: ـ صفة.

وأمّا ثانياً: فلأنّه تعالى جعل غاية هذه العدالة كونهم شهداء على الناس فلا يقدح فيها صدور الصغيرة عنهم؛ فيجوز أن يكون إجماعهم خطأً من جملة صغائرهم.

إن قيل: إنّ الإصرار مناف للعدالة، والمجمعون مصرّون على إجماعهم.

قلنا: هذا كلام على السند مع أنّ لنا أن نقول: لو سلّمنا عدالة الجميع وأنّه لا يصدر عنهم صغيرة إصراراً ولا كبيرة لكن لا يلزم أن لا يصدر عنهم الخطأ المؤدّي اجتهادهم إليه؛ لأنّه ليس بعصيان لا من الكبائر ولا من الصغائر، ولذا يكون المجتهد المخطئ أيضاً مأجوراً.

والحاصل أنّه لا يلزم من مجرّد الاشتغال بباطل ما سلب العدالة؛ لأنّه يجوز أن يكون الاشتغال به لعروض شبهة وهو لا يستلزم الفسق المنافي للعدالة، ألا ترى أنّ المجتهد ربّما يشتغل بالباطل وهو الخطأ الذي أدّى إليه اجتهاده مع أنّه لا يزول عدالته بذلك، ولعلّه لضعف الدليل المذكور عدل الفاضل النيشابوري في تفسيره إلى الاستدلال من الآية بوجه آخر حاصله أنّ الله تعالى منّ في هذه الآية على هذه الأُمّة بأن جعلهم خياراً[١] عدولاً[٢] عند الاجتماع، فإذا لم يمكن الحمل على أنّ إجماعهم حجّة[٣] بمعنى أنّ كلّ واحد منهم محقّ في نفسه كما هو ظاهر الآية وجب

---

١. في المصدر: + أو.

٢. في هامش «ع، م»: لعلّه إشارة إلى قوله تعالى في آية أُخرى: ﴿**كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ**﴾ [آل عمران: ١١٠] وفيه أنّ الآية لا يقتضي كون المجموع من حيث هو مجموع على هذه الصفة لظهور صدور البغي والطعن على المنابر عن الصدر الأوّل وصدور الارتداد عن بعض آخر، كما ذكر في صحيح البخاري وغيره، فما ظنّك بالتابعين وتبع التابعين، فتعيّن أن يكون المراد بعضهم بتنزيل الفعل الواقع من البعض منزلة الواقع من الكلّ لاشتراكهم في النفع والضرر، نحو بنوا فلان قتلوا الزيد، كذا في المطوّل وغيره «١٢ منه».

٣. في هامش «ع، م»: ثمّ الظاهر حملهم على اعتبار حجّية الإجماع بالمعنى المذكور ما رواه ⇦

⇦ لهم بعض آحادهم عن نبيّهم: إنّ أُمّتي لا تجتمع [«م»: لا يجتمع] على الضلالة، ويتوجّه ما ذكره صاحب الطرائف من أنّه كيف يثبت بهذا الحديث حجّية الإجماع والرواة له من جملة أهل الإجماع، فلا يثبت الإجماع إلّا بهذا الحديث عند من يعتقد ذلك ولم يثبت هذا الحديث إلّا بالإجماع عند من أثبته بهذه الطريق فيقف صحّة كلّ واحد منهما على صحّة الآخر فلا يثبت شيء بهما [في المصدر: منهما] ثمّ [في المصدر: وبعد ذلك] وكيف يدعون وقوع إجماع الأُمّة على شيء مع رواياتهم في صحاحهم وإطباق المسلمين تواتراً [على] أنّ نبيّهم صلّى الله عليه وآله قال: إنّ أُمّته تفرّق [في المصدر: تفترق] ثلاثاً وسبعين فرقة، واحدة [في المصدر: فرقة] ناجية والباقون في النار، فإذا كان حصول الإجماع متوقّفاً على ثبوت إجماع هذه الثلاثة وسبعين فرقة، وقد شهدوا أنّ هذه الفرقة [في المصدر: الفرق] لا تجتمع فيجب على مقتضى روايتهم [في المصدر: رواياتهم] أن لا يقع إجماع أصلاً [**الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف**، ٥٢٧]، انتهى.

وأقول بعبارة أُخرى أنّ الرواية المذكورة بعد تسليم صحّتها لا يدلّ على الإجماع الذي قصده الخصم لأنّ مفاده حجّته ما اتّفقوا عليه جميعاً وذلك لأنّ غرضه عليه السلام ومقصوده منه رفع الإيجاب الكلّي فمعنى الحديث أنّ كون كلّ الأُمّة على خطأ مسلوب وسلب الإيجاب الكلّي قد يتحقّق صدقه بسلب جزء من أجزائه، فلو كان واحد من الأمّة كالإمام المعصوم الموجود عندنا في كلّ عصر على الصواب لصدق قوله عليه السلام بالمعنى المذكور، وإنّما قلنا: إنّ غرضه عليه السلام رفع الإيجاب الكلّي؛ لأنّه لو كان غرضه سلب تحقّق الكذب والخطأ عن الأُمّة يلزم كذبه عليه السلام؛ لظهور الاختلاف أو يلزم كون الكلّ على الصواب، وكيف يتحقّق ذلك بعد العلم بما رووه من حديث افتراق الأُمّة؛ فإنّه يدلّ على أنّ الأُمّة تفترقون فرقاً يكون الواحد منهم على طريق النجاة والبواقي على طريق الهلاك، وقد يقال: هذا مع تسليم الخبر وتسليم روايته بالرفع، وأمّا من خبر قوله يجتمع وجعل «لا» في الخبر ناهية لم يبق في الخبر دلالة ويكون النبيﷺ نهى الأُمّة عن أن يجتمع على ضلال، وأيضاً يجوز أن يكون لفظه الخبر والمراد عنه (في «م»: منه) النهي؛ كقوله تعالى: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾ [آل عمران: ٩٧] أي آمنوه، وكقول الرسولﷺ: لا يلدغ المؤمن من جحر مرّتين [**مسند أحمد** ٢/١١٥] لأنّ المؤمن قد يلدغ من جحر مراراً [في «م»: مرارة] كثيرة، فلو كان خبراً حقيقة لامتنع لدغه مرّتين بدلايل صدق النبي صلّى الله عليه وآله، وأيضاً لولا الحمل على النهي لزم كذب الخبر نظراً إلى حال أهل السنّة، فإنّ نصب الإمام

⇦

الحمل على ذلك بمعنى أنّ هيئتهم[١] الاجتماعية يقتضي كونهم محقّين، ويكون هذا من خواص هذه الأُمّة؛ فلو جاز اجتماعهم بهذا المعنى أيضاً على الخطأ لم يبق بينهم وبين سائر الأُمم فرق في ذلك فلا منّة[٢].

وأقول: فيه نظر[٣]؛ أمّا أوّلاً: فلظهور أنّ الجميع هاهنا عين الإجزاء فإذا كان كلّ

⇦ واجب شرعاً عندهم على قوله: الناس وقد اجتمعوا على تركها الآن.

فإنّ قلت: قوله ﷺ: لا يجتمع أُمّتي على ضلالة معناه اختياراً لا قهراً.

قلت: يحتمل أن يكون إجماعهم («ع»: اجتماعهم) على إمامة أبي بكر كذلك على تقديره فلا نجد بهم نفعاً «١٢ منه».

١. «م»: هيأت.

٢. انظر: **تفسير النيشابوري** ١ /٤٢٣.

٣. في هامش «ع، م»: قد ذكر صاحب المواقف في بحث وجوب النظر في معرفة الله تعالى [**المواقف** ١ /١٥٠]: هذه الشبهة أيضاً حيث أورد القوادح المذكورة في الإجماع فقال بعد ذكر عدة من القوادح: ولو سلّم إمكان الإجماع وإمكان نقله فليس بحجّة لجواز الخطأ على كلّ واحد من المجتهدين فكذا يجوز الخطأ على الكلّ [في المصدر: كلّ] من حيث هو كلّ فلا يكون قولهم حجّة قطعية، ولأنّ انضمام الخطأ الصادر من أحدهم على انفراده إلى الخطأ الصادر من واحد [آخر] وهكذا إلى أن يشملهم الخطأ بأسرهم لا يوجب الصواب؛ بل يوجب كون الكلّ على خطأ.

ثمّ أجاب: بأنّ كون الإجماع حجّة قطعية معلوم بالضرورة من الدين، فيكون التشكيك فيه بالاستدلال في مقابلة الضرورة سفسطة لا يلتفت إليها، ولا يلزم من جواز الخطأ على كلّ واحد جواز الخطأ على الكلّ المجموعي؛ لتغايرهما وتغاير حكميهما، فإنّ كلّ واحد من الإنسان يسعه [في المصدر: تسعه] هذه الدار ولا يسع [في المصدر: ولا تسع] كلّهم، وأمّا احتمال انضمام الخطأ إلى الخطأ حتّى يعمّ الكلّ فمدفوع بما علم من الدين ضرورة وبما ثبت بالأدلّة من عصمة الأُمّة، انتهى كلامه.

وأقول: فيه نظر، أمّا أوّلاً: فلأنّا لا نسلم أنّ حجية الإجماع معلوم بالضرورة من الدين، ولا أنّ إلهية المجموعية اقتضى ذلك، وإنّما ذلك لكون المعصوم داخلاً فيه، وبالجملة لم يعلم من الدين ضرورة أنّ الإجماع من حيث الاجتماع حجّة، فالاستدلال في مقابلة هذا لا يكون تشكيكاً ولا سفسطة، وأمّا ثانياً: فلما بيّناه في أصل الحاشية من أنّ حال الكلّ المجموعي فيما نحن فيه ليس من قبيل المثال الذي ذكره.

⇦

واحد منهم جائز الخطأ يلزم كون المجموع كذلك؛ فلا يكون ما أجمعوا عليه معلوم الصواب.

لا يقال: حكم الكلّ ليس حكم كلّ فرد فيجوز أن يكون الشخص جائز الخطأ عند الانفراد مأموناً منه عند الاجتماع.

لأنّا نقول: يتوجّه عليه بعد ما مرّ سابقاً أنّ هذا مغلطة لا يخفى حلّها على ذوي الأفهام، وذلك لأنّ ما يلحق الفرد على قسمين[1]:

أحدهما ما يلحقه من حيث هو فرد وذلك لا يلحق المجموع قطعاً.

وثانيهما ما يلحقه باعتبار المهية فيلحق الكلّ الذي مجتمع من أفراد المهية فالأوّل كالكذب في الإخبار[2] والثاني كالإمكان[3] وجواز الخطأ يلحق كلّ واحد

⇨ وأمّا ثالثاً: فلما يتوجّه على دعوى الضرورة ثانياً مثل ما ذكرناه أوّلاً.

وأمّا رابعاً: فلأنّ ثبوت عصمة الإمامة دون إثباته خرط القتاد.

إن قيل: لم لا يجوز أن يكون إجماعهم وتوافقهم سبباً لعدم جواز الخطأ عليهم يدلّ على ذلك قولهﷺ: رفع عن أُمّتي الخطأ والنسيان.

قلت: السببية التي ذكرتم مجرّد عبارة وما ذكرناه من أنّ الجميع هاهنا غير الأجزاء يدفع هذا الجواز مطلقاً، وأيضاً لو سلّم صحّة الحديث المذكور بخلاف الأُمم السابقة فإنّه لم يرفع عنهم الخطأ أو النسيان لا في الدنيا ولا في الآخرة؛ لأنّ في قتل خطأهم القود لا الدية، وحينئذ لا تعلّق لهذا الحديث بما استدلّوا به عليه، فتدبّر، «١٢ منه رحمه الله».

١. «ش»: القسمين.

٢. في هامش «ع»: فإنّ جواز الكذب على آحاد المخبرين تواتراً لما يلحق الجمع «١٢».

٣. في هامش «ع، م»: وبهذا التفصيل يندفع ما عسى أن يخطر ببال أحد ويقول إنّ معشر الإمامية قائلون بإفادة الخبر المتواتر للعلم الضروري وحجّيته وهو الخبر الثابت على ألسنة قوم لا يتصوّر تواطؤهم على الكذب ولا يتمشّى ذلك منهم أيضاً إلّا أن يقال فيه أنّ مع الاجتماع ربما يكون ما لا يكون مع الانفراد كما أوضحه الفاضل التفتازاني في أوائل شرح العقائد بقوله: الحبل المؤلّف من الشعرات، ووجه الدفع ظاهر بأدنى تأمّل، وأمّا وجه ما ذكره الفاضل التفتازاني من أنّه مع الإجماع ربّما يكون إلى آخره فقد علم ممّا ذكرناه في بعض ⇦

من الداخلين في الإجماع من حيث كونه ممكناً غير عالم بجميع المعلومات على ما هي عليه فيشترك الجمع فيه.

وأمّا ثانياً: فلأنّ منّة الله تعالى على هذه الأُمّة بجعلهم عدولاً عند الاجتماع لا يستدعي أن يكون ذلك بالنظر إلى هيئتهم الاجتماعية كما زعمه؛ بل يجوز أن يكون لاشتمال إجماعهم على قول المعصوم دائماً كما ذهب إليه الإمامية، وكون المعصوم دائماً فيهم داخلاً في إجماعهم لطف جليل ومنّة عظيمة من الله تعالى عليهم، ولهذا[١] قالوا: إنّ وجود الإمام لطف.

إن قيل: إذا ثبت دخول الإمام يكون إثبات الإجماع لغواً لا فائدة فيه لأنّ قول الإمام حجّة مستقلّة؟!

قلنا: فائدة الإجماع في حال غيبة الإمام عليه السلام هو الكشف عن دخول قوله في أقوالهم؛ لأنّه عليه السلام لمّا لم يعلم بعينه فما لم يعلم إطباق أهل العصر على قول لم يتحقّق دخول قوله في أقوالهم[٢]، وأمّا في زمن من تقدّمه[٣] من الأئمّة عليهم السلام ففائدته في بعض الإجماعات سقوط البحث عن كيفية دلالة ما استندوا به في إجماعهم من قول المعصوم وحرمة المخالفة الجائزة قبل إنعقاد الإجماع لكون الإجماع مقطوعاً به، وأن يقدّم على النصّ، وأن لا ينسخ كما تقرّر في الأُصول وفي بعض الأوقات كأيّام ابتلاء مولانا الإمام الكاظم عليه السلام في حِبس هارون العباسي، وأيّام جلاء مولانا

⇦ الحواشي [في «ع»: حواشي] هذا المقام من أنّ الخبر سبب الاعتقاد واجتماع الأسباب يقتضي قوّة المسبب، وقد مرّ التحقيق منه أيضاً، وإن حال الاجتماع في الأخبار وأمثالها يخالف حال الانفراد لا مطلقاً حتّى يشكل بمسألة الإجماع فافهم ولا تغفل، «١٢ منه».

١. «ش»: ولذا.

٢. في هامش «ع، م»: نظير هذا ما ذكره ابن الحاجب عند بيان ما اختاره في تعريفات النسخ أنّ النسخ حقيقة في الرفع، واللفظ مثلاً إنّما سمّي نسخاً لأنّه كاشف عن الرفع الذي هو نسخ لا أنّه نسخ، انتهى، «منه رحمه الله».

٣. «ش»: تقدّم.

الرضا عليه السلام بأمر مأمون منفرداً وحيداً عن أهله وأصحابه من المدينة إلى البصرة ومنها إلى الأهواز وشوشتر ومنها إلى فارس ومنها إلى كرمان ومنها إلى خراسان بحيث لا يصل إليهما عليهما السلام إلّا شاذّ نادرٌ من شيعتهم، ففائدته الكشف أيضاً عن قولهم إذ لم يمكن حينئذ استعلام أقوالهم عنهم بظهورهم العادي على شيعتهم؛ بل كان حالهم في تلك الزمان كحال صاحب الزمان عليه السلام بعدهم إلى الآن.

إن قيل: يجوز أن يكون الإمام ساكتاً عن القول لمصلحة.

قلنا: لمّا دلّ الدليل على وجوب نصبه وأنّه حافظ للشرائع عن التبدّل والتغيّر وجب عليه إظهار القول بالحقّ في الجملة إذا أطبق من عداه من أهل العصر على مقالة فاسدة وإلّا يحصل التغيّر في الشرع، فينتفي فائدة نصب الإمام، فمتى رأينا إطباق أهل العصر ولا مخالف علمنا أنّ الإمام قائل لمقالتهم، وإلّا لوجب إظهار الخلاف والقول بالحقّ في الجملة[1] كما قلناه، ومن هذا علم أنّه لو كان بعض الأُمّة على مقالة وفقهاء الإمامية على مقالة أُخرى لم يحصل خلل لأنّ الإجماع لم ينعقد حينئذ ويكفي في حفظ الشريعة وجود قائل بمقالة الحقّ بحيث يكون ظاهرة بين المكلّفين لأنّ كلّ مسألة فقهية فيها قولان:

فأحدهما خطأ لا محالة لامتناع كون كلّ من المتنافيين حقّاً، ولقد ظهر بما فصّلناه أنّه ينبغي أن يحمل الأُمّة على العصبة والجماعة؛ كما حمل عليه في كثير من الآيات[2]، وإن يراد بالوسط العدل من كان بتلك الصفة من الأُمّة لأنّ كلّ عصر لا يخلو عن جماعة هذه صفتهم كما بيّناه، وعن مولانا الباقر عليه السلام أنّه قال: نحن الأُمة

---

١. في هامش «ع»: أي ولو لبعض الأُمّة كشيعتهم «١٢».

٢. في هامش «ع»: منها قوله تعالى: ﴿**ومن قوم موسى أُمّة يهدون بالحقّ**﴾ [الأعراف: ١٥٩]، ومنها قوله: ﴿**ومن ذرّيّتنا أُمّة مسلمة لك**﴾ [البقرة: ١٢٨]، ومنها قوله: ﴿**تلك أُمّة قد خلت لها**﴾ [البقرة: ١٣٤ و١٤١]، ومنها قوله: ﴿**منهم أُمّة مقتصدة**﴾ [المائدة: ٦٦] إلى ما لا يحصى كثرة، «١٢ منه رحمه الله».

الوسط ونحن شهداء الله على خلقه، وحجّته في أرضه[١]، وفي رواية أُخرى قال: إلينا يرجع الغالي[٢] وبنا يلحق المقصّر[٣].

وعن أمير المؤمنين عليه السلام أنّ الله إيّانا عنى بقوله: ﴿لِتَكُونُوا شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ﴾[٤] ورسول الله شاهد علينا ونحن شهداء الله على خلقه وحجّته في أرضه، ونحن الذين قال الله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾[٥] صدق[٦] الله ورسوله ووليّه ونحن على ذلك من الشاهدين والحمد لله ربّ العالمين.

قوله: علّة للجعل أي لتعلموا بالتأمّل إلى آخره.

[إبطال قول من استدلّ بالآية على حجّية القياس]

قال المحشّي الفاضل: ونحن نقول: جعلهم أُمّة عدلاً وخياراً لجعلهم[٧] كأنبياء بني إسرائيل في تبليغ الأحكام واستنباطها بالاجتهاد الذي[٨] هو فيهم؛ كالوحي في أنبياء بني إسرائيل ليكونوا شهداء على الناس حاكمين عليهم بأنّهم المفلحون أو الأشقياء العاصون، ويكون الرسول بما بلّغهم من الكتاب والسنّة شهيداً على صحّة ما يأتون به فكما أنّ في الآية دليل الإجماع كما ذكره المصنّف فيه دليل القياس[٩]، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلاً: فلأنّ كون جعلهم وسطاً عدلاً معلّلاً بجعلهم كأنبياء بني إسرائيل ممّا لا يفهم من الآية أصلاً، ولو سلّم فلا نسلّم كون وجه الشبه

---

١. **الكافي** ١ / ١٩٠؛ **مناقب آل أبي طالب** ٣ / ٣١٤.

٢. في هامش «ع، م»: إشارة إلى أنّهم عليهم السلام الوسط بين الغالي والمقصّر فالحقّ معهم، «١٢ منه رحمه الله».

٣. **تفسير مجمع البيان** ١ / ٤١٧.

٤. البقرة: ١٤٣.

٥. البقرة: ١٤٣.

٦. **تفسير مجمع البيان** ١ / ٤١٧؛ **شواهد التنزيل** ١ / ٩٢.

٧. في المصدر و«م»: بجعلهم.

٨. «ش، ل»: والذي.

٩. **حاشية عصام**، المخطوط، ١١٩.

الاجتهاد بالمعنى الشامل للقياس الذي لم يثبت حجّيته[١] عند كثير من أهل العلم، وقد روي فيه عن ابن عبّاس أنّه قال: أوّل من قاس إبليس[٢].

وأمّا ثانياً: فلأنّ[٣] كلامه يشعر بأنّ مدار أنبياء بني إسرائيل في تبليغ الأحكام كان على الوحي، وهذا ليس بمسلّم عند أهل السنّة حتّى قالوا في شأن سيّد الأنبياء ﷺ: إنّه كان يجتهد ويخطأ أيضاً غاية الأمر أنّهم بذلوا الشفقة عليه ﷺ، وقالوا: إنّ استقراره على الخطأ لم يكن زيادة على ثلاثة أيّام؛ فتأمّل.

قوله: وهذه الشهادة وإن كانت لهم.

أي لانتفاعهم بخلاف شهادة الأُمّة على الناس فإنّها عليهم حيث أنكروا تبليغ الأنبياء ونصب الأوصياء فلا يحتاج إلى التأويل.

قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلْنَا ٱلْقِبْلَةَ ٱلَّتِى كُنْتَ عَلَيْهَآ﴾.

فيها فوائد شريفة لم يتعرّض لها المصنّف:

منها: أنّ هذا القصر إضافي من قبيل قصر الموصوف على الصفة أي كان جعلنا القبلة التي كنت تقبل عليها مقصوراً على الكون لنعلم غير متجاوز عنه إلى الكون لغرض آخر كما توهمه[٤] مشركوا مكّة من أنّه إنّما وقع التحويل لاشتياقه إلى قبلة آبائه[٥] وعزمه على الرجوع إلى دينهم، وإنّما اختار طريق النفي والاستثناء لاصرار المنكرين على إنكار ما فيه القصر على ما علم في موضعه من الفرق بين هذا الطريق وطريقه إنّما[٦].

---

١. «ش، ل»: حجّية.

٢. **تفسير مجمع البيان** ٤/ ٢٢٥؛ **روض الجنان وروح الجنان** ٨/ ١٣٩.

٣. «ش»: لأنّ.

٤. «م»: توهّموا.

٥. «ل»: ـ آبائه.

٦. في هامش «ع، م»: إشارة إلى ما قاله أئمّة المعاني والبيان من أنّ «إنّما» لكونه بمعنى النفي ⇦

ومنها: أنّ إيراد[1] الموصول في قوله: ﴿مَنْ يَتَّبِعُ ٱلرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ﴾[2] لعدم علم السامعين بحال من الأحوال المختصّة بهما سوى الصلتين؛ كما في قولك: الذي معنا أمس رجل فاضل، وكذا الكلام في وجه اختيار الموصول في قوله: ﴿عَلَى ٱلَّذِينَ هَدَى ٱللَّهُ﴾[3] ويحتمل أن يكون اختيار الموصول في الأوّل والثالث للتعظيم وفي الثاني للتحقير على قياس قوله تعالى: ﴿فَغَشِيَهُمْ مِنَ ٱلْيَمِّ مَا غَشِيَهُمْ﴾[4].

ومنها: أنّ التعبير عن النبي ﷺ بالرسول بعد خطابه بقوله: ﴿كُنْتَ عَلَيْهَآ﴾ إلتفات من الخطاب إلى الغيبة للتنبيه على أنّ اتّباعه واجب، والانقلاب عنه قبيح؛ لكونه رسول الله فاتّباعه اتّباع الله والارتداد عنه ارتداد عن الله، وإنّما خصّ الخطاب أوّلاً بالنبي ﷺ ثمّ عدل عنه إلى خطاب الجمع في قوله: ﴿إِيمَانُكُمْ﴾ للتنبيه على أنّ لخصوص حاله وفرط محبّته ﷺ للكعبة دون بيت المقدس مدخلاً في تحويل القبلة إليها؛ كما يدلّ عليه في الآية الآتية قوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِى ٱلسَّمَآءِ﴾[5] بخلاف عدم إضافة الإيمان لاشتراكه بين المؤمنين.

ومنها: أنّ قوله: ﴿هَدَى ٱللَّهُ﴾ بعد قوله: ﴿جَعَلْنَا﴾ إلتفات من التكلّم إلى الغيبة

⇐ والاستثناء ضمناً لا صريحاً صار الأصل منه أنّه إنّما يستعمل فيما ينكره المخاطب إنكاراً ضعيفاً يزول بأدنى تنبيه أو فيما ينزّل منزلته كقولك شبح مرئي من بعيد إنّما هو إنسان إذا لم يصيّر المخاطب على إنكاره أو أصرّ عليه لكن نزل منزلة غير المصرّ لنكتة، ومنه قوله تعالى حكاية عن اليهود: ﴿نَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٦]، بخلاف النفي والاستثناء صريحاً، ولذلك صار أحسن مواقع «إنّما» قصد التعريض لا مجرد القصر؛ لعدم إصرار المخاطب على إنكاره كقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُولُوا ٱلْأَلْبَابِ﴾ [الرّعد: ١٠؛ الزّمر: ٩] تعريضاً للكفّار؛ لأنّهم كالبهائم بل هم أضلّ؛ لعدم تذكّرهم بالقرآن الواضح الفارق بين الحقّ والباطل، «١٢ منه ﷺ».

١. «ل»: أن يراد.
٢. البقرة: ١٤٣.
٣. البقرة: ١٤٣.
٤. طه: ٧٨.
٥. البقرة: ١٤٤.

مبالغة في هدايتهم؛ لكونها هداية من الذات المستجمع لصفات الكمال، وإنّما كرّر هذا الاسم في الجمل المذكورة من قبيل وضع المظهر موضع المضمر؛ لزيادة المبالغة والاهتمام والتعظيم أو التبرّك أو الاستلذاذ

قوله: [﴿وما جعلنا القبلة التي كنت عليها﴾] أي الجهة التي كنت عليها.

إشارة إلى أنّ الموصوف المحذوف من الموصول هو الجهة، وأنّ التقدير: وما جعلنا القبلة الجهة التي كنت عليها، وحينئذ يصير هذه الآية موافقاً لما قبلها في الدلالة على أنّ القبلة هو الجهة و[١] للقائل بأنّ القبلة عين الكعبة أن يقدّر العين، وسيأتي تحقيق الخلاف في ذلك.

قوله: وهي الكعبة إلى قوله: أو الصخرة[٢] إلى آخره.

[ما قاله العلماء في القبلة والتحقيق فيه]

حاصل الكلام في هذا المقام أنّ للعلماء قولين:

أحدهما أنّه كانت القبلة قبل الهجرة إلى المدينة بيت المقدس وكان النبي صلى الله عليه وآله[٣] يصلّي إليه لكن كان يجعل الكعبة بينه وبين بيت المقدس لفرط محبّته الاستقبال إليها، ثمّ حوّلت القبلة إليها في المدينة.

وثانيهما أنّه كانت القبلة أوّلاً هي الكعبة ثمّ حوّلت إلى بيت المقدس بعد الهجرة إلى المدينة تألّفاً لليهود ثمّ حوّلت إلى الكعبة فعلى هذا يكون في القبلة نسخان؛

---

١. «ل»: ـ و.

٢. في هامش «ع، م»: المراد بالصخرة الصخرة التي في بيت المقدس وهي التي عرج منها النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى السماء ويسمّى بيت المقدس بها مجازاً تسمية الشيء باسم مجاوره كما سمّي الحرم بالمسجد الحرام للمجاورة، ومثله كثير في القرآن فضلاً عن اللغة «١٢ منه رحمه الله».

٣. في «ل» زيادة: بمكة.

وعلى القول الأوّل نسخ واحد وهو الحقّ المروي عن الصادق عليه السلام[١] المنقول عن ابن عبّاس رضي الله عنه، فعلى الأوّل قوله: التي كنت عليها صفة للقبلة، والمراد بها بيت المقدس وهي القبلة المنسوخة على أن يكون الجعل بمعنى التحويل، أي التغيير والتبديل، أي ما غيّرنا القبلة التي كنت عليها تقبل بوجهك إلى الكعبة إلّا لكذا، وعلى الثاني يكون الجعل على حقيقته ويكون التي كنت عليها مفعوله الثاني، والمراد بالقبلة الكعبة وهي القبلة الناسخة أي ما جعلنا القبلة التي تحبّ أن يقبل عليها إلى الجهة التي كنت تقبل عليها أوّلاً إلّا لكذا، وعلى التقديرين يكون المقصود بيان الحكمة في نسخ بيت المقدس وتحويله إلى الكعبة وعدم إبقائه على حاله.

والتحقيق أنّه على القول الأوّل يحتمل أيضاً أن يكون الجعل على حقيقته والتي كنت عليها مفعوله الثاني بمعنى الجهة التي كنت مصرّاً عليها وعلى محبّتها وهي الكعبة، وأن يكون الجعل بمعنى التعيين والتقرير والتي كنت عليها صفة للقبلة أي ما قرّرنا القبلة التي كنت تقبل عليها وهي بيت المقدس لا يكون قبلة إلّا لكذا فيكون المراد به وجه جعل القبلة أوّلاً بيت المقدس مع محبّة النبي صلى الله عليه وآله للكعبة وعدم جعلها قبلة من أوّل الأمر، وعلى الثاني يحتمل أيضاً أن يكون التي كنت عليها مفعولاً ثانياً للجعل وعبارة عن بيت المقدس، أي ما جعلنا القبلة قبل هذا بيت المقدس التي كنت تقبل عليها في المدينة أوّلاً إلّا لكذا[٢] فيكون توجيهاً لنسخ الأوّل، وجعل بيت المقدس قبلة بعد الكعبة مع ردّها إليها آخراً وأن يكون الجعل بمعنى التحويل والتغيير، والقبلة التي كنت عليها عبارة عن الكعبة أو عن بيت المقدس وأن يكون الجعل بمعنى التقرير والتعيين، والقبلة التي كنت عليها عبارة عن بيت المقدس أو الكعبة فيكون على الاحتمالين توجيهاً لنسخ الأوّل أو[٣] الثاني، فاحتمالات الآية

١. انظر: **بحار الأنوار** ٨١ / ٧١ نقلاً عن تفسير سعد بن عبد الله القمي.

٢. «ش»: كذا.

٣. «ل»: و.

تسعة ذكر المصنّف اثنين منها، وكذا المشهور بين المفسّرين.

في الآية تسعة احتمالات[١]

وقد تصدّى بعض فضلاء العصر لتوضيح ما ذكره المصنّف في هذا المقام فقال: اعلم أنّه عليه السلام حين كان في مكّة كان يتوجّه إلى الكعبة وإلى الصخرة أي بيت المقدس معاً وذلك لجعله الكعبة بينه وبين بيت المقدس، فظنّ البعض أنّ المقصود بالذات هو الكعبة وبعضهم أنّ المقصود هو الصخرة، ثمّ لمّا هاجر توجّه إلى بيت المقدس بالاتّفاق، فعلى الأوّل كان نسخاً[٢] لما كان قبله في مكّة، وعلى الثاني كان إظهاراً وتصريحاً لما كان تلبيساً، ولا خلاف أيضاً أنّه بعد ما كان القبلة في المدينة هي الصخرة صارت بعده الكعبة، فعلى الأوّل كان النسخ من أمر القبلة مرّتين، وفي الثاني مرّة واحدة، والآية على الثاني كانت لبيان أنّ أصل أمرك أن يكون قبلتك الكعبة اتّباعاً لقبلة أبيك إبراهيم، وإنّما جعلنا الصخرة قبلة لنعلم من يتّبعك في الصلاة إليها ممّن يرتدّ عن دينك حتّى تعيين القبلة بيت المقدس بالنسبة إلى مشركي العرب من يتّبعك ممّن لا يتّبعك، فالفائدة في الوجه الأوّل يظهر حين تعيين القبلة بيت المقدس بالنسبة إلى مشركي العرب وفي الوجه الثاني حين التحويل إلى الكعبة بالنسبة إلى اليهود.

ولا يخفى أنّ الجعل في الآية حينئذ كان جعلاً وحكماً منسوخاً، وكانت الآية توطئة لبيان النسخ وليس فيه نسخ، وكان تعيين القبلة أنّها الصخرة ليس معلوماً من الآية، والآية على الأوّل كان لبيان النسخ إلى الكعبة مرّة أُخرى فيكون «جَعَلنا» بمعنى رددنا كما أشار إليه المصنّف، وكان الجعل ناسخاً للحكم الذي يدلّ على كون القبلة هي الصخرة بعدما كانت الكعبة؛ لكن لا يكون الناسخ هذا الجعل؛ بل الآية

---

١. العنوان من نسخة «م».

٢. «ش»: ناسخاً.

دالّة على أنّه وقع حكم رافع لحكم[1] تعيين القبلة هي الصخرة، وهذا إخبار منه وحكاية عنه، والفائدة حين هذا[2] الجعل بالقياس إلى اليهود، وقول المصنّف هذا الجعل ناسخ ليس المراد به أنّ الآية المشتملة عليه ناسخ؛ بل أنّ الآية مشتملة على الإخبار والحكاية عن النسخ المتقدّم عليه.

هذا ويمكن أن يقال في توجيه قوله: ﴿إلّا لِنَعْلَمَ﴾ الآن إلى آخره، إنّ معناه في الوجه الأوّل لنعلم أنّ من اتّبعك في أصل الإيمان بل يتّبعك في قبلتك وهم مشركوا العرب ولم يخالفك فيها اتّباعاً لآبائهم، وفي الثاني أن يعلم المتّبع ممّن لا يتّبع أي من يؤمن بك ومن لا يؤمن، وتغيّر سوق الكلام في الثاني، والتعبير بلفظ الرسول ظاهر فيه، فتدبّر، انتهى.

قوله: والمعنى ليتعلّق علمنا به موجوداً.

[أقوال العلماء في معنى ﴿لِنَعْلَمَ﴾ والتحقيق فيه]

حاصله أنّ المراد بالعلم، العلم المقيّد بكونه متعلّقاً بالاتّباع، والارتداد الموجودين في وقت وجودهما لأنّه الفرد الكامل من العلم المترتّب عليه الجزاء الذي يستحقّه المعلوم من الثواب والعقاب؛ دون العلم المتعلّق بهما في وقت ما قبل وجودهما، وهو ضعيف جدّاً لاستلزامه تغيّر علمه تعالى ولو باعتبار التعلّق، وهو مناف لما عليه المحقّقون من أنّه لا تغيّر في علمه تعالى بالمعلومات الجزئية بحسب الأزمنة المختلفة أصلاً بل جميع الأزمنة من الأزل إلى الأبد في علمه سبحانه بمنزلة نقطة[3] الحال وليس عنده ماض وحال واستقبال[4] حتّى يتغيّر علمه بحسبها، فلا

---

١. «م»: الحكم.
٢. «م»: ـ هذا.
٣. «ش، م»: لفظة.
٤. في هامش «ع»: قال العلّامة الدواني في بعض إفاداته: در تعلّق علم و ارادهٔ الهى به ⇦

وجه للقول بكون بعض تعلّقاته غرضاً مترتّباً على بعض[١] أفعاله مع ظهور توجيه آخر[٢] كما عرفت ومن نفائس المباحث ما نقله العلّامة الرازي في هذا المقام من حاشيته على الكشّاف عن فخر الدين الرازي قائلاً: قال الرازي: إنّ المسلمون اتّفقوا على أنّه تعالى عالم بالجزئيات كلّها قبل وقوعها.

ثمّ قال أبو الحسن من المعتزلة: العلم يتغيّر عند تغيّر المعلوم لأنّ العلم بكون العالم غير موجود و[٣]أنّه سيوجد لو بقى حال وجود العالم لكان جهلاً وإلّا وجب التغيّر.

وقال أهل السنّة: لا يلزم التغيّر لأنّ عند إيجاد العالم انقلب علماً بأنّه حدث ولم يلزم حدوث علم الله تعالى ونظيره الإخبار بقوله: ﴿لَتَدْخُلُنَّ ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ﴾[٤] فلمّا دخلوه انقلب ذلك الخبر إلى هذا من غير[٥] تغيّر الخبر الأوّل[٦]، هذا آخر كلام فخر الدين الرازي، واعترض عليه العلّامة بأنّه إذا أقرّ بانقلاب العلم فكيف يقول: بأنّه لا يتغيّر والتحقيق في هذا أنّ التغيّر لا يقع في نفس العلم بل يقع في نسبته إلى المعلوم كما أنّ الله تعالى كان قبل العالم وهو الآن موجوداً مع العالم وموجوداً بعد

⇦ حوادث احتياج به قول به حدوث نيست اگرچه قاصران مشكل‌مان به حدوث تعلّق علم و اراده قائل شده‌اند بنابر آن كه توهّم كرده‌اند از قِدم تعلق اراده قِدم مراد لازم مى‌آيد، و نه چنين است چرا كه كسى حال اراده كند كه به بغداد رود و بعد از آن به مكّه رود و هلّم جرّاً هر آينه اين امور كه به يک دفعه اراده به ايشان متعلّق شده در وجود مترتّب خواهد بود چه اراده به وجود ايشان بر وجه ترتّب متعلّق شده اعنى وجود ايشان مترتباً متعلّق اراده شده؟ پس ترتّب قيد وجود است نه قيد اراده. و همانا بر صاحب او في بصيرت فوق بين الوجهين مخفى نماند، انتهى كلامه «١٢».

١. في هامش «ع»: وهو إيجاد الاتّباع والارتداد، «١٢».

٢. في هامش «ع»: وهو المفهوم من كلام المحقّقين، «١٢».

٣. «ش»: أو.

٤. الفتح: ٢٧.

٥. «ش»: ـ غير.

٦. انظر: **تفسير الرازي** ٤/٣٨ ـ ٣٩.

فنائه ومع ذلك لا تغيّر في ذاته تعالى بل التغيّر إنّما هو في النسب والله أعلم.

قوله: وقيل: ليعلم رسوله والمؤمنون لكنّه أسنده إلى نفسه لأنّهم خواصّه إلى آخره.

يعني إنّما أسنده تعالى إلى ذاته مجازاً عقلياً من قبيل الإسناد إلى السبب تعظيماً لهم وتنبيهاً على كونهم من خواصه حتّى كان علمهم عين علمه تعالى.

قوله: أو لتميز الثابت عن المتزلزل إلى آخره.

أي المراد بالعلم التميز والتفريق عند الناس مجازاً بعلاقة كون العلم مستلزماً للتميز في الجملة أي ليتمايز عند الناس التابعون لك والراجعون المرتدون عنك.

أقول: وبهذا التقرير ظهر فساد ما أورده المحشّي الخطيب حيث قال: إن أُريد التميز في الوجود العيني فهو حاصل قبل التحويل، أو في الوجود العلمي فحاصل في علم الله تعالى؛ انتهى.

ووجه فساده أظهر[1] من أن يخفى.

قوله: ويشهد له قراءة ليعلم على البناء للمفعول.

أي يشهد لكون يعلم بمعنى يميز هذه القراءة لأنّ الظاهر من يعلم بصيغة المجهول أن يكون المراد به علم الخلائق.

قوله: [﴿وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً﴾] إنّ هي المخفّفة من المثقّلة إلى آخره.

يعني إذا كان أصل أنّ كذلك فاسمها ضمير شأن مقدّر وجوباً والتقدير وأنّها كانت كبيرة.

قوله: ﴿وما كان الله ليضيع إيمانكم﴾.

---

١. في هامش «ع»: وجه ظهور الفساد أنّه فهم من التميز أنّ المراد التميز عند الله وقد بيّنّا أنّ المراد التميز عند الناس، فتدبّر، «١٢ منه رحمه الله».

[معنى «اللام» في ﴿لِيُضِيعَ﴾]

لعلّ اللام في قوله: ﴿لِيُضِيعَ﴾ لام الجحود الذي يذكر بعد الماضي المنفي من باب كان لفظاً أو معنى نحو ما كان ولم يكن وينتصب المضارع بعدها بتقدير أنّ على ما اشتهر في النحو وأنّ المقدّرة مع المضارع بمعنى المصدر المستعمل في معنى اسم الفاعل أي مضيّع إيمانكم ويحتمل أن يكون بالمعنى المصدري على حذف مضاف أي ذا إضاعة؛ ويحتمل أن يكون الإسناد مجازياً[١] نحو زيد عدل، وإنّما هي إقبال وإدبار ويعضد الأوّل قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُعَذِّبَهُمْ وَأَنْتَ فِيهِمْ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ مُعَذِّبَهُمْ وَهُمْ يَسْتَغْفِرُونَ﴾[٢].

[قوله تعالى: ﴿قَدْ نَرىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي ٱلسَّمَآءِ...﴾ (١٤٤)]

[بعض الفوائد التي تستفاد من الآية]

فيها فوائد لم يذكرها المصنّف هي أنّ الرؤية من الله تعالى عبارة عن علمه الحضوري بالمبصرات كما في قوله: ﴿لَا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَارَ﴾[٣] وقوله: ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾[٤] والفاء في قوله: ﴿فَلَنُوَلِّيَنَّكَ﴾ للتفريع أو التعقيب[٥] أي حيث نرى انصراف وجهك إلى السماء لانتظار الوحي بتحويل القبلة من بيت المقدس إلى الكعبة وفرط محبّتك إليها تحوّل القبلة إليها، واللام مع التأكيد جواب للقسم المقدّر أي فوالله لنولينك، والفاء في قوله: ﴿فَوَلِّ﴾ لعطف الإنشاء على الإخبار من قبيل عطف القصّة على القصّة، ويحتمل أن يكون سببية محضة لا عاطفة، والفاء الأخيرة جزائية حيث أنّ «حيث» للمجازاة المكانية و«ما» زائدة

---

١. «ش»: مجازاً.
٢. الأنفال: ٣٣.
٣. الأنعام: ١٠٣.
٤. الشّورى: ١١.
٥. «ش»: للتعقيب.

بعدها تأكيداً للمعنى وتحسيناً للفظ، وسيجيء تحقيقها في محلّ آخر.

وقوله: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُوا ٱلْكِتَابَ﴾ معطوف على قوله: ﴿فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَيٰهَا﴾، أو على ما بعده من الإنشاء عطف قصّة على قصة، أو جملة حالية، أو معترضة في آخر الكلام على ما جوّزه كثيرون.

قوله: ربّما نرى.

اعلم أنّ أصل «قد» للتقليل وقد يستعمل في التكثير، ولمّا أراد المصنّف أن ينبّه على أنّ المراد منه هاهنا التكثير فسّر قوله: ﴿قَدْ نَرَىٰ﴾ بقوله: ربّما نرى؛ الظاهر في التكثير[١]، وتوضيحه أنّ «ربّ» وإن كان أصله أيضاً هو التقليل وربّما يستعمل في التكثير إلّا أنّ استعماله في معنى التكثير بعلاقة التضادّ مجاز شائع كالحقيقة غير محتاج إلى القرينة، وصار استعماله في معناه الأصلي وهو التقليل كالمجاز المحتاج إلى القرينة، وبالجملة استعمال «ربّ» في معنى[٢] التكثير من المجازات المشهورة وفي معنى التقليل من الحقائق المهجورة، وقد انعكس القضية في «قد» فإنّ استعماله في المضارع للتقليل كثير، ومجرّداً عن التقليل قليل كما صرّحوا به هذا، والأقرب إلى معنى «قد» الداخلة على المضارع غالباً وهو التقليل مع التحقيق أن يكون «قد» هاهنا لمجرّد التحقيق كما اختاره بعض المحقّقين في النحو، ويستفاد التكثير من صيغة المضارع كما قالوا في مثل قولهم: زيد يطيب و[٣]يعيش، ومن البين أنّ هذا مع كونه أوفق لكلامهم أبلغ في مقصود الآية من وجهين، والحقّ أنّ ما ذكروه في شأن نزول الآية من أنّه جعل رسول الله ﷺ يديم النظر إلى السماء رجاء أن ينزل جبرئيل بما يحبّ من أمر القبلة فنزلت إنّما يلائم التكثير، ويؤيّده[٤] ظاهر ما ذكره المصنّف من كثرة الدواعي الباعثة له ﷺ على توقّع ذلك، وأنّه كان ينتظر ولم يسأل

---

١. «م»: الكثير.
٢. «ل»: ـ معنى.
٣. «م»: ـ و.
٤. «م»: يؤيّد.

مع أنّ قصد التكثير أدخل في تفريع قوله: ﴿فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَيٰهَا﴾ لكن الحمل على التقليل أنسب بتعظيم رسول الله ﷺ وكمال محبّته من الله سبحانه[١].

وقال المحشّي الفاضل: إنّ في التعليل كمال أدبه ﷺ حيث لا يتقلّب[٢] وجهه إلى السماء إلّا قليلاً لأنّه مشعر بالسؤال ففرّع على رعاية أدبه [هذا] إنجاح مطلوبه تعليماً للعباد طريقة الطلب والمسألة[٣]؛ انتهى.

وأقول: فيه نظر لأنّ كلامه مشعر بأنّ طريقة الطلب عدم السؤال مع أنّ وضع الأدعية المأثورة والترغيب على مواضبتها كما ورد عن صاحب الشريعة يأبى عن ذلك أباء بيّناً؛ فتدبّر.

قوله: تردّد وجهك في جهة السماء تطلّعاً للوحي إلى آخره.

حاصله أنّ المراد بتقلب الوجه تصرّف النظر وتردّده، والتصرّف هو التردّد والرجوع في أمر، فيتعدّى بـ«في» كما يقال: صرّفت الرجل في أمري تصريفاً فتصرّف فيه، كذا في الصحاح وغيره، ويقرب منه التردّد، فمدار كلامه على حمل التقلّب على معنى تصرّف النظر وتردّده المتعدّيين بـ«في» وجعل قوله: ﴿فِي ٱلسَّمَآءِ﴾ متعلّقاً به[٤] على أن يكون في للتعدية لا للظرفية و[٥]على هذا لا يرد عليه ما أورده صاحب كنز العرفان من أنّه لا يجوز تعلّقه بالقلب لأنّ تقلّب الوجه ليس في السماء ويحتمل أن يكون كلمة في بمعنى إلى بناء على ما اشتهر من أنّ حروف الجرّ يجيء بعضها بمعنى بعض وحينئذ لا خفاء في تعلّقها بتقلّب الوجه بتضمين معنى التوجّه أو الميل أو بالوجه بمعنى التوجّه فتوجّه.

قوله: من قوله: ولّيته كذا إلى آخره.

---

١. في هامش «ع، م»: وأيضاً المقام يقتضي بيان سبب النسخ وسببه لا يكون إلّا تكثّر التقليب لا قلّته كذا أُفيد، «١٢ منه رحمه الله».

٢. «ش»: لا ينقلب.

٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٢٠.

٤. «ش»: ـ به.

٥. «م»: ـ و.

التولية قد يجيء بمعنى جعل الشخص والياً على أمر، وقد يجيء بمعنى جعله مستقبل[١] جهة بوجهه، وقد يجيء بمعنى صرف الوجه والمشهور في تفسير هذه الآية أنّ التولية الأُولى بأحد المعنيين أي لنجعلنك والياً على قبلة ترضاها ونمكّنّنك[٢] على استقبالها، أو لنجعلنك متوجّهاً مستقبلاً إليها، والتوليتين الأخيرتين بالمعنى الثالث مع تجريدهما عن الوجه لتعلّقهما به صريحاً، فاصرف وجهك إلى شطر المسجد الحرام وحيث ما كنتم فاصرفوا وجوهكم إلى شطره، ولا يبعد أن يحمل التولية الأُولى أيضاً على هذا المعنى من غير تجريد أي لنصرّفنّ وجهك إلى قبلة ترضاها لينتظم الكلام أحسن الانتظام.

قوله: أي[٣] ممنوع فيه القتال إلى آخره.

قال المحشّي الفاضل: أو ممنوع من الكفرة أن يدخلوها[٤] انتهى.

وأقول: المنع من دخول الكفرة إنّما وقع عام حجّة الوداع لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا ٱلْمَسْجِدَ ٱلْحَرَامَ﴾[٥] والتسمية بالحرام كانت قبل ذلك ولا يبعد أن يكون وجه التسمية كونه محترماً لازم الاحترام على أن يكون الحرام من الاحترام بمعنى التعظيم فتدبّر.

قوله: وإنّما ذكر المسجد الحرام دون الكعبة.

لأنّه ﷺ كان في المدينة والبعيد يكفيه مراعاة الجهة، هكذا وقع في الكشّاف[٦] أيضاً.

وقال صاحب الكشف[٧]: هو على مراعاة العين أدلّ فإنّ من يقول بمراعاة

١. «ش»: مستقبلاً.
٢. «ش، م»: نمكّنك.
٣. «م»: أي محرّم فيه أو ممنوع من الظلمة.
٤. «ع»: أن يدخلوه. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٢٠.
٥. التّوبة: ٢٨.
٦. **الكشّاف** ١ / ٢٢٠.
٧. هو عمر بن عبد الرحمان القزويني المتوفّى ٧٤٥ق، له حاشية على الكشّاف سمّاها

الجهة[١] لا يذهب إلى أنّ الجهة هي المسجد الحرام، ومن يقول بمراعاة العين يجعل المتوجّه[٢] إلى عين المسجد الحرام متوجّهاً إلى عين الكعبة[٣] كالدوائر حول نقطة تتّسع[٤] كلمّا بعدت عنها مع أنّها لا تخرج عن المحاذاة للعين[٥]، وفيه تنبيه على أنّ المعاينة لا يجب وأنّ التولية واجبة حسب المستطاع إن أمكن اليقين فذاك، وإلّا فعلى غالب الظنّ.

وأقول: في الكلامين تأمّل؛ أمّا على صاحب الكشّاف والمصنّف فلأنّ الدليل على وجوب مراعاة الجهة هو لفظ الشطر والتلقاء بمعنى الجهة سواء[٦] قال: شطر المسجد أو شطر الكعبة، وأمّا على كلام صاحب الكشف والمصنّف فلأنّا لا نسلّم أنّ المتوجّه إلى غير المسجد الحرام متوجّه إلى عين الكعبة خصوصاً إذا كان داخل المسجد؛ لأنّ المسجد أعظم من الكعبة بمراتب، وسيأتي زيادة تفصيل في تحقيق المرام إن شاء الله العزيز العلّام.

قوله: لأنّه عليه السلام كان في المدينة إلى آخره.

حاصله أنّه لمّا كان رسول الله صلى الله عليه وآله بعيداً من الكعبة قال الله سبحانه في خطابه: ﴿شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾ ولم يقل الكعبة، تنبيهاً على أنّ قبلة البعيد ليست عين الكعبة بل جهتها التي عين جهة المسجد الحرام، ولا يقدح ذلك فيما هو المقصود

⇦ «الكشف اليقين»، انظر: **كشف الظنون** ٢ /٣١٢.

١. «م»: عين الجهة. ٢. «م»: التوجّه.

٣. في هامش «ع»: نعم لا يذهب إلى ذلك؛ لكنّه يأول المسجد الحرام بالكعبة؛ كما فعله المصنّف؛ ولعمري أنّ بعد ذكر التأويل المذكور لا وجه لكلام صاحب الكشف، اللّهمّ إلّا أن لا يكون ذلك التأويل مذكوراً في الكشّاف فارجع إليه، «١٢ منه رحمه الله».

٤. في المصدر: متّسعة.

٥. انظر: **مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام** للكاظمي ١ /١٦٠ و ١٦١.

٦. في هامش «ع، م»: في قراءة أُبيّ بن كعب فإنّه قرأ تلقاء المسجد الحرام بدل قوله ﴿**شطر المسجد الحرام**﴾ كما نقله صاحب **كنز العرفان** [١ /٨٤]، «١٢ منه».

وهو كون القبلة هي الكعبة مطلقاً؛ لأنّ تقلّب وجه النبي ﷺ في السماء لتوقّعه تحويل القبلة إلى الكعبة لكونها قبلة مرضية محبوبة له دون المسجد الحرام قرينة واضحة على أنّ المراد من المسجد الحرام هو[١] الكعبة؛ فكأنّه قال: شطر الكعبة.

قوله: فإنّ استقبال عينها خرج إلى آخره.

[أقوال العلماء في القبلة والتحقيق فيه]

اعلم أنّ مسألة القبلة ممّا صارت قبلة لإقبال النظّار ووجهة لتوجّه أرباب البصائر وأصحاب الاعتبار؛ فاختلف فيه علماء الدين اختلافاً لا يرجى يتوافق فيها أهل الزمان؛ أو يتصالح عليها نوع الإنسان لم يكد يتّفق على سمت واخد رأيان أو يتوجّه إلى جهة واحدة اثنان ما بعضهم بتابع قبلة بعض بل رأوا خلافه عين الفرض، فذهب الشافعي إلى أنّ القبلة هو عين الكعبة[٢] للقريب والبعيد، مستدلاً بأنّ التوجّه إليها هو العزيمة، والتوجّه إلى الجهة والسمت لغير المشاهد لو ثبت جوازه يكون رخصة لما زعموا من تعذّر التوجّه إلى عين الكعبة ولم يثبت شيء من ذلك وبما روي أنّ النبي ﷺ صلّى في مقابلة الكعبة؛ ثمّ قال: هذه هي القبلة[٣]، وهو الصريح في إرادة عين الكعبة، وأورد عليه القائلون بالجهة:

---

١. «ش»: هي.

٢. في هامش «ع، م»: قال الفاضل البرجندي في شرح مختصر الوقاية: معنى («م»: بمعنى) التوجّه إلى عين الكعبة هو أن يقف المصلّي بحيث لو خرج خطّ مستقيم بين عينيه بحيث يتساوى بعده عن العينين إلى جدار الكعبة حصل من جانبيه زاويتان متساويتان، ومعنى التوجّه إلى الجهة هو أن يقع الكعبة بين خطّين يخرجان من العينين ويقع طرفاهما داخل الرأس بين العينين على زاوية قائمة، كذا ذكره الغزالي في **الإحياء** [١٦/ ١٢٨ و١٢٩] فعلى هذا لو وصل الخط الخارج بين العينين إلى جدار الكعبة على حادّة و منفرجة لم يكن مقابلاً للكعبة وهو لا يخلو من بُعد، انتهى كلامه «١٢ منه رحمه الله».

٣. **التهذيب** ٢/ ٤٣ نقل عن الصادق عليه السلام، وفي **عوالي اللئالي** ٢/ ٢٧ عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم.

أوّلاً بأنّه لو كان الواجب استقبال عين الكعبة لزم أن لا يصحّ صلاة أحد قطّ؛ لأنّ المحاذي للكعبة[١] مقدار نيف وعشرين ذراعاً؛ ومن المعلوم أنّ أهل المشرق والمغرب يستحيل أن يقفوا في محاذاة ذلك القدر؛ بل الواقف في محاذاة ذلك القدر قليل بالنسبة إلى الكثير، والعبرة في أحكام الشرع بالغالب والنادر ملحق به؛ فلو وجب محاذاته لزم عدم صحّة صلاة الأكثر بل الكلّ لا سيّما وذلك الذي[٢] في محاذاة الكعبة لا يمكن أن يعرف أنّه في أيّ بلد هو، وحيث أجمعت الأُمّة على صحّة صلاة الكلّ علمنا أنّ المحاذاة مع العين غير معتبرة، وقالوا: معنى التوجّه إلى القبلة أن يقف المصلّي بحيث لو أخرج خطّان من جنبيه إلى الخطّ المار بالكعبة على الاستقامة حصل قائمتان، وبوجه آخر هو أن يقع الكعبة فيما بين خطّين ملتقيين بالدماغ مخرجين إلى العينين كساقي المثلث، أو المصلّى بين خطّين يخرجان من نقطة في وسط البيت ويخرجان إلى زاويتين من زوايا البيت ويمتدّان في المثلث.

وأجاب عنه بعض الأعاظم في رسالته المشهورة المعمولة في هذا الباب بأنّ فساد قياسهم ظاهر فإنّ أهل المشرق والمغرب إنّما يستحيل وقوفهم في مقابلة ذلك القدر إذا كان وقوفهم على امتداد واحد في سطح مستو، وفيما نحن فيه كلتا المقدّمتين ممنوعة.

ثمّ لا يخفى ما في تفسيرهم الأوّل من المقصور وفي التفسير الثاني من التقصير؛ فإنّه لم يكن مخصّصاً بما تقدّم لزم أن يكون مستدير القبلة مستقبلها، وإن كان لزم بقاء الاستقبال مع الانحراف بوجه يصير ما يحاذي الوجه محاذياً لليمين أو اليسار.

وثانياً بأنّ القول بوجوب استقبال عين الكعبة مخالف لظاهر القرآن العزيز لدلالته على التوجّه إلى الجهة؛ كما وجّهه المصنّف مع كونه من علماء الشافعية، وفيه

---

١. «م»: الكعبة.

٢. من هنا سقط من «ل» قدر صفحتين.

نظر سيأتي عند تحقيق القول بالجهة.

وثالثاً بأنّ استقبال عين الكعبة ومواجهته يتوقّف على مقدّمات دقيقة رصدية، ولا يمكن الوصول بها إلى تحقيق ذلك إلّا بمشقّة كثيرة في زمان طويل، والتكليف بذلك بعيد عن الشرع وقوانينه ولطفه وكونه شريعة سهلة سمحة، وذلك لأنّ الصلاة ممّا يعمّ بها البلوى ويتكرّر وقوعها كلّ يوم لليومية، وحدّها خمس مرّات؛ فكيف يشترط فيها ما يندر حصوله ويشقّ تعلّمه سيّما على العوام ونحوهم ممّن لا يمكنه الاجتهاد والاستنباط من قواعدها، وإذا آل الأمر إلى تقليد أهل ذلك العلم فليس أولى من تقليد علمائنا فيما قالوه[1] لظهور أنّ تقليدهم مع عدم عدالتهم ليس من قوانين الشرع إذ الظاهر أنّه لابدّ من الانتهاء إلى قول بعض الحكماء الذي لا يعلم إسلامه فضلاً عن العدالة، وإن أمكن وجود من يعلم عدالته مع علمه به من غير أخذ ممّن تقدّم من الحكماء فهو نادر جدّاً، ومع هذا لا يحصل العلم بالبيت بل ولا مكّة بل ولا الحرم أيضاً، نعم بعضهم يدّعي القدرة عليه مع وجود آلات كثيرة بحيث لا يمكن استحصاله إلّا للسلطان ومع ذلك كيف يمكن في البراري والقرى التي لا يعلم طولها وعرضها، وما رصدوها؛ بل في البلد المرصد أيضاً؛ فإنّهم يعيّنون عرض البلد من موضع معيّن من البلد مثل وسط البلد فيبقى نهاية البلد فيتفاوت أنحاءه فلا يفيد إلّا تخميناً مع أنّه في الأصل تخميني؛ إذ التحقيق على ما يظهر من كلامهم ممّا يعسر جدّاً بل لا يمكن لعدم مساعدة الآلات.

ولهذا حكم بعض الأعاظم في رسالته بأنّ الدائرة الهندية المشهورة لاستعلام القبلة لا يفيد إلّا التقريب، ثمّ عدل عنها إلى وجه يفيد التحقيق بزعمه وإن سلّم إفادته للتحقيق فإنّما يتمّ لأمثاله من أعاظم المهرة، ولكن لا يسمن ولا يغني من جوع على أنّ العلماء حكموا بأنّ تعلّم الدلائل الرصدية غير واجب حتّى عدّوه

---

١. «ش»: لو قالوه.

مكروهاً أو محرّماً كما نقله عنهم فخر الدين الرازي في تفسيره[١].

وإن قال: لا أدري ما عذرهم في هذا القول؛ لكن أورد بأنّ الناس من عهد نبيّنا ﷺ إلى هذا الزمان بنوا مساجد في جميع أقطار الأرض ولم يحضروا قطّ مهندساً عند تسوية القبلة انتهى كلامه.

وذهب أبو حنيفة وطائفة من أصحابه إلى مطلق الجهة للبعيد فحكم بأنّ المشرق قبلة لأهل المغرب وبالعكس والجنوب قبلة أهل الشمال وبالعكس بل عندهم أنّه لو امتدّ الصفّ في المسجد الحرام حتّى خرج عن محاذاة الكعبة صحّت صلاة الكلّ على ما نقله عنهم فخر الدين الرازي في تفسيره الكبير[٢] مستندين في ذلك بحديث ما بين المشرق والمغرب قبلة[٣]؛ ومقتضاه الاكتفاء عندهم بالجهة مع القرب؛ وهو مخالف لما أجمع عليه علماء الإسلام، وذهب المحقّقون من الإمامية وأكثر الجمهور من الفقهاء والمفسّرين إلى أنّ القبلة عين الكعبة لمن تمكّن من المشاهدة ولو بصعود جبل ونحو ذلك، وجهتها لمن ليست له هذا المكنة، والجهة على ما تلخّص من كلامهم خطّ مارّ بالكعبة ذاهب في جهتها بحيث يجوز المكلّف على كلّ جزء منه أن يكون فيه الكعبة بدلاً لا جمعاً ويقطع بعدم خروجها عنه ولا شكّ أنّ ظنّ حصول الكعبة في وسط ذلك الخطّ مظنون عند المكلّف ظنّاً غالباً ثمّ يتدرّج من الطرفين في الضعف إلى أن يزول وحينئذ فالواجب على المكلّف التوجّه إلى وسط ذلك الخطّ مصيراً إلى الأرجح المظنون وما وقع عن بعض المحقّقين من أنّ خطّ سمت القبلة يجب أن يكون متقاطعاً للجهة على قوائم فكأنّه إشارة إلى هذا المعنى فإنّ كون التقاطع على قوائم يستلزم أن يكون التوجّه إلى وسط الجهة فإنّ الجهة كوتر

---

١. لم أعثر عليه.

٢. **تفسير الرازي** ٤/ ١٢٧.

٣. انظر: **الكافي** ٣/ ٢١٥؛ **عيون أخبار الرضا** عليه‌السلام ١/ ٢٣٢؛ **من لا يحضره الفقيه** ١/ ٢٧٦؛ **سنن ابن ماجة** ١/ ٣٢٣؛ **سنن الترمذي** ١/ ٢١٤؛ **سنن النسائي** ٤/ ١٧٢.

قوس من دائرة الأُفق والعمود الخارج من مركز الدائرة على وتر قوس من محيطها لا بدّ وأن يكون منصّفاً لكلّ من القوس والوتر على ما بيّن في الثالث من ثالثة الأُصول واستدلّوا[١] على حقّية مذهبهم بعد ملاحظة ما يتوجّه على المذهبين الأوّلين بأنّ الآية الكريمة التي هي أصل دلائل الباب لأنّها الناقلة من الصخرة إلى الكعبة قد ورد الأمر فيها باستقبال شطر المسجد والشطر هو النحو والجهة كما أشار إليه المصنّف وذكره الجوهري وأنشد شعر:

أقول لأُمّ زنباع[٢] أقيمي صدور العيس شطر بني تميم[٣]

وذكر شطر المسجد مكان شطر الكعبة لإظهار التوسعة ورفع المضايقة كما صرّح به المصنّف.

ولقائل أن يقول: إنّ ما ذكر من تفسير الشطر في الآية الكريمة وإن كان حقّاً وأنّ المراد به الجهة[٤] إلّا أنّا نمنع كون الجهة المرادة بالآية ما اصطلحوا عليه من الخطّ المذكور بل ما يفهم منها في عرف اللغة وهو الامتداد الواقع بين المتوجّه والمتوجّه إليه مبتدياً من الأوّل منتهياً إلى الآخر.

فإذا قلت مثلاً: إنّ الشيء الفلاني توجّه إلى جهة السماء أو السحاب أو الجبل

---

١. «ش»: استدلّ.

٢. في هامش «ش، ع، م»: زنباع بكسر الزاء المعجمة اسم رجل وهو روح بن زنباع الجذامي على ما في **الصحاح** [١٢٢٤/٣]، والعيس بالكسر الإبل البيض يخالط بياضها شيء من الشقرة واحدها أعيس [**الصحاح** ٩٥٤/٣]، وأقامه صدورها إلى جانب بني تميم كناية عن الارتحال إليهم «١٢ منه رحمه الله».

٣. **الصحاح** ٦٩٧/٢.

٤. في هامش «ع، م»: وقد يقال: إنّ إطلاق الجهة في مقابلة العين إنّما هو اصطلاح طائفة من الفقهاء؛ لكن بحسب أصل اللغة ليس كذلك؛ لأنّ من انحرف عن مقابلة شيء هو ليس متوجّهاً نحوه ولا إلى جهة بحسب حقيقة اللغة وإن أُطلق عليه بمسامحة أو اصطلاح؛ فالشافعي لاحظ حقيقة اللغة وحكم بالآية أنّ الواجب إصابة العين ومعناه أن يكون بحيث يعدّ عرفاً أنّه متوجّهاً إلى الكعبة، «١٢ منه رحمه الله».

وبالجملة إلى ما يكون المقصد نفسه أردت أنّه أخذ مأخذاً يوصله إلى ذلك الشيء ولم ترد أنّه توجّه إلى خطّ يظنّ الشيء المذكور في أحد أجزائه وكذا في الاستشهاد المذكور مقصود الشاعر إقامة صدور العيس إلى جانب يوصله إلى عين مأوى تميم وهو ظاهر ويؤيّده ما استفيد من كلام الفقهاء من الاكتفاء بالظنّ في أمر القبلة فإنّ الجهة يجب القطع في تعيينها كما يظهر من مفهومهما.

وأمّا بطلان صلاة الصفّ الطويل على تقدير القول بأنّ القبلة عين الكعبة فإنّما يلزم لو قلنا: بأنّ الواجب تحصيل اليقين بذلك كما ذكره بعض الأعاظم.

وأمّا مع الاكتفاء بالظنّ[١] كما هو الظاهر فلا لجواز[٢] أن يظنّ كلّ واحد من الآحاد أنّ المتوجّه إلى الكعبة إنّما هو هو ولا يكلّف أحد باعتقاد غيره.

وذهب مالك[٣] وطائفة من الإمامية وبعض الحنفية[٤] إلى التفصيل الذي يستفاد

---

١. في هامش «ع»: والحاصل أنّ المخطئ فيهم غير متعيّن واحتمال الإصابة في حقّ الجميع موجود وصحّحنا صلاة الكلّ، «١٢ منه رحمه الله».

٢. في هامش «ع، م»: على أنّه ربّما يدّعى ظهور المسامية والاستقبال مع طول المسافة كالنار على جبل ونحوها قال شارح ينابيع الأحكام في فقه المذاهب الأربعة: الحقّ أنّ الله تعالى أوجب علينا أن نستقبل الكعبة استقبال العادي لا الحقيقي، والعادة أنّ الصفّ الطويل إذا قرب من الشيء القصير المستقبل يكون أطول فيه ويجد بعضهم نفسه خارجة عنه بعداً كثيراً نجد كلّ واحد ممّن في صفّ الطويل نفسه مستقبلة لذلك الشيء القصير في نظر العين بسبب البعد، ألم يُر أنّ الراكب أو القافلة إذا استقبلت الشجرة البعيدة يجد كلّ واحد منهم تلك الشجرة قبالته بل يجد كلّهم أنفسهم قبالتها إلّا اليسر منهم، فكذلك الصفّ الطويل بفارس أو خراسان لولا كشف الغطاء بينهم وبين الكعبة شرّفها الله تعالى بحيث يبصر كلّ واحد الكعبة له أي نفسه قبالة الكعبة بسبب البعد، فقد حصل في حقّهم الاستقبال العادي وفي القريب كلّهم بالاستقبال الحقيقي، انتهى، «١٢ منه رحمه الله».

٣. في هامش «ع»: ذكره النيسابوري في تفسيره، «١٢ منه».

٤. في هامش «ع»: نقله صاحب الكفاية شرح الهداية عن الزندونستي في نظمه «١٢ منه رحمه الله».

من بعض الأخبار وهو أنّ الكعبة قبلة لأهل المسجد والمسجد قبلة لأهل الحرم والحرم قبلة لأهل الدنيا.

ولمّا كان مستند هذا القول وهو الأخبار ضعيفاً جدّاً للإرسال في بعضها وضعف الراوي في البعض صار متروكاً عند المتأخّرين من الإمامية وغيرهم من الحنفية على أنّه يرد عليهم:

أوّلاً أنّ القادر على مشاهدة عين الكعبة في خارج المسجد يلزمه استقبالها إجماعاً ولا يسوغ له أن يكتفي بالتوجّه إلى أبعاض المسجد وهو مناف للتفصيل الواقع في مذهبهم.

وثانياً بأنّه يلزمهم بطلان صلاة بعض آحاد الصفّ الطويل الزائد طوله على طول المسجد في الحرم والزائد طوله على طول الحرم في خارجه والإجماع على خلافه.

وثالثاً بأنّه ينافي ما روي أنّ النبي ﷺ صلّى في مقابلة الكعبة ثمّ قال: هذه هي القبلة[1]، يعني عيناً أو جهة.

ورابعاً بأنّ الأخبار الواردة بالتفصيل يمكن حملها على الإرشاد على طريق أخذ الجهة كما لوّح إليه الشيخ الشهيد من متأخّري الإمامية في كتاب الذكرى[2] فليحمل عليه جمعاً بين الأدلّة، ولقد أطنبنا في هذا المقام لأنّه جدير بالاهتمام وجعله قبلة لإقبال أُولي الأفهام.

[قوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ اَتَيْتَ اَلَّذِينَ أُوتُوا اَلْكِتَابَ بِكُلِّ ءَايَةٍ...﴾ (١٤٥)]

فيها فوائد:

---

١. انظر: **مسند أحمد** ٥ / ٢٠١؛ **صحيح مسلم** ٢ / ٩٦٨؛ **سنن النسائي** ٥ / ٢٢٠.

٢. **ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة** ٣ / ١٥٧ ـ ١٥٨.

منها: أنّ كلمة «إن» في الشرطيتين[١] المذكورتين لم تقع موقعها الحقيقي؛ إذ الأصل فيها أن يستعمل في الأُمور المحتملة المشكوكة على ما تقدّم بيانه ومقدّم الشرطيتين مرجوح الوقوع.

أمّا مقدّم الشرطية الثانية فمرجوحيته ظاهرة ضرورة امتناع اتّباع النبي ﷺ أهواء أهل الكتاب.

وأمّا مرجوحية مقدّم الأُولى فلأنّ إتيان رسول الله ﷺ بكلّ آية وبرهان يدلّ على حقّية قبلته[٢] وبطلان قبلة أهل الكتاب ممّا يقلّ ويندر وقوعه وإن كان ممكناً فكأنّ استعمالها فيهما مبني على الغرض وإرخاء العنان لإلزام الخصم وتبكيته؛ كما في قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنْ كَانَ لِلرَّحْمٰنِ وَلَدٌ فَأَنَا أَوَّلُ الْعَابِدِينَ﴾[٣].

ومنها: أنّ العدول عن المستقبل إلى الماضي في قوله تعالى: ﴿مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ﴾ لتحقّق عدم المتابعة لا لما زعم بعضهم أنّ إن بمعنى لو فإنّ المعنى لا يستقيم.

ومنها: أنّ قوله: ﴿وَمَا أَنْتَ بِتَابِعٍ قِبْلَتَهُمْ﴾ ليس معطوفاً على الجزاء لعدم صلاحية دخوله تحت الشرط المذكور بل هو إمّا معطوف على مجموع الجملة الشرطية أو حال عن فاعل ﴿تَبِعُوا﴾ أو عمّا أُضيف إليه مفعوله أعني ضمير[٤] ﴿قِبْلَتَكَ﴾ كقوله تعالى: ﴿اتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرٰهِيمَ حَنِيفًا﴾[٥].

وكذا الكلام في قوله: ﴿وَمَا بَعْضُهُمْ بِتَابِعٍ قِبْلَةَ بَعْضٍ﴾ إلّا في التوجيه الأخير، وعلى كلّ تقدير معناهما على الاستقبال لبيان إصرار كلّ قبيلة على قبلتهم إمّا لقصد التحسين والتقرير كما في إصرار النبي ﷺ والمؤمنين على قبلتهم وإمّا لقصد التقبيح والتوبيخ كما في إصرار أهل الكتاب على قبلتهم.

---

١. في هامش «ع»: أي هذه الشرطية المعنونة في الحاشية والشرطية المأتية المصدّرة بقوله تعالى: ﴿وَلَئِنِ اتَّبَعْتَ أَهْوَاءَهُمْ﴾ [البقرة: ١٤٥]، «١٢ منه رحمه الله».

٢. «ش»: قبلة.

٣. الزّخرف: ٨١.

٤. «ل»: ـ ضمير.

٥. النّساء: ١٢٥.

ومنها: أنّ الغرض من الشرطية الثانية تأكيد الحكم بحقّية قبلة النبي ﷺ وهي الكعبة، وبطلان قبلة أهل الكتاب وهي بيت المقدس ومطلع الشمس، وقد بالغ فيه بسبعة أوجه كما ذكره المصنّف بل بثمانية القسم المقدّر، واللام الموطئة في جوابه وجعل الحكم متعلّقاً للعلم وكلمة «إنّ» واسمية الجملة وتأكيد الشرط بقوله: «إذاً» ولام التأكيد في خبر «إنّ».

ومنها: اختيار طريق إرخاء العنان لقصد التبكيت كما نبّهناك عليه ولما دلّ سوق الآية على أنّ قبلة النبي ﷺ هي الكعبة فلا جرم دلّت الآية المذكورة على وجوب استقبال الكعبة مطلقاً؛ فافهم.

قوله: [﴿مَا تَبِعُوا قِبْلَتَكَ﴾] جواب للقسم المضمر إلى آخره.

قد تقرّر في النحو أنّ القسم الملفوظ أو المقدّر إذا تقدّم على الشرط في أوّل الكلام وجب إيراد الشرط فعلاً ماضياً لفظاً أو[1] معنى، وجعل الجزاء جواباً للقسم لفظاً بمعنى أنّه يجب فيه رعاية أحكام جواب القسم واعتباره معنى جزاء وجواباً معاً فلذلك ذكر الشرط في الشرطيتين بصيغة المضي، وروعي في الجزاء فيهما أحكام جواب القسم من ترك الفاء مع أنّهما من مواقع وجوب الفاء في الجزاء؛ واستغنى به عن الجزاء معنى.

[قوله تعالى: ﴿اَلَّذِينَ اٰتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ...﴾ (١٤٦)]

قوله: [﴿يعرفونه﴾ الضمير لرسول الله صلّى الله عليه وآله] وإن لم يسبق ذكره لدلالة الكلام عليه.

قال المحشّي الفاضل: أي لدلالة الكلام [الوارد] في شأنه [عليه السلام] من قوله: ﴿سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ﴾ إلى هنا؛ فالمرجع مذكور معنىً[2].

---

١. «م»: و.

٢. حاشية عصام، المخطوط، ١٢١.

وقيل: إنّ المرجع مذكور فيما سبق لكن بطريق الخطاب فغاية الأمر أنّ فيه وكان مقتضى الظاهر يعرفونك.

وقد يقال: إنّه قد سبق ذكره بطريق الغيبة قريباً بلفظ لرسول[1] مرّتين فالعجب من المفسّرين والمحشّيين لم يتنبّهوا له.

قوله: يشهد للأوّل.

أي قوله تعالى: ﴿كَمَا يَعْرِفُونَ اَبْنَآءَهُمْ﴾ يشهد بأنّ الضمير في ﴿يَعْرِفُونَهُ﴾ للرسول ﷺ لأنّه حينئذ يكون المشبّه والمشبّه المعرفة المتعلّقة بجنس واحد؛ وفيه نوع تناسب وقرب بين المشبّه والمشبّه به.

قوله: أي يعرفونه بأوصافه[2] كمعرفتهم أبناءهم إلى آخره.

[وجه تشبيه معرفة الرسول بمعرفة أبنائهم]

إشارة إلى جواب سؤال مقدّر وهو أنّه كيف يعرفونه كما يعرفون أبناءهم وهم كانوا يعرفون أبناءهم من جهة الحكم ويعرفون أمر النبي ﷺ من جهة الوصف والحقيقة؟

وحاصل الجواب أنّه تعالى شبّه المعرفة بالمعرفة ولم يشبّه طريق المعرفة بطريق المعرفة وكلّ واحدة من المعرفتين كالأُخرى وإن اختلف الطريقان.

وقد يجاب بأنّ هذا التشبيه لبيان حال المشبّه فشبّه حال النبي ﷺ بحال أبنائهم في مطلق المعرفة وفي هذا التشبيه لا يلزم أن يكون المشبّه به أتمّ وأقوى بل يجب أن يكون أشهر وأظهر؛ لأنّ اشتهارهم بمعرفة أبناء أكثر من اشتهارهم بمعرفته ﷺ بل قد يكون المشبّه به دون المشبّه وقد يكون مساوياً؛ كما صرّح به في المطوّل فإنّ الغرض وهو بيان الحال حاصل سواء كان المشبّه به أقوى أو لا؛

---

١. «م»: الرسول.

٢. «ش، ل»: لأوصافه.

انتهى.

وفيه تأمّل لأنّ الظاهر أنّ اعتبار التساوي وما دونه إنّما هو في مقام التشابه دون التشبيه والفرق بينهما غير مشتبه على الأديب.

[قوله تعالى: ﴿اَلْحَقُّ مِنْ رَبِّكَ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ الْمُمْتَرِينَ...﴾ (١٤٧)]

قوله: [﴿فلا تكوننّ من الممترين﴾ ... وليس المراد به نهي الرسول صلّى الله عليه وآله عن الشكّ فيه، لأنّه غير متوقّع منه] وليس بقصد واختيار.

فيه أنّ الكلام ليس في مطلق الشكّ بل الشكّ في أنّ ما عليه الرسول صلّى الله عليه وآله حقّ من ربّه أو في كتمانهم الحقّ عالمين به[١] والشكّ في ذلك لا يليق بحال النبي صلى الله عليه وآله.

قوله: أو[٢] أمر الأُمّة.

[الخطاب للنبي والمراد الأُمّة]

عطف على «تحقيق الأمر» وهو من باب: يا أيّها النبي إذا طلّقتم النساء عظّم الرسول بتوجّه الخطاب إليه والمراد أُمّته لأنّه إمامهم وقدوتهم.

وقال الخطيب المحشّي: يعني لمّا كان الشكّ غير مقدور فتعلّق النهي به عبارة عن تحصيل أشياء يوجب زوال الشكّ.

فإن قلت: إن كان المراد بالمعارف المزيحة للشكّ الحاصلة بالفعل فهذا لا يتعلّق بالأُمّة فإنّ الأمّة غير شاكين وإن كان المراد المعارف[٣] التي شأنها أن يزيل الشكّ فإن لم يكن حاصلاً بالفعل فلم لا يكون المخاطب النبي صلى الله عليه وآله.

قلت: المعارف حاصلة للنبي صلى الله عليه وآله فلا يخاطب بتحصيلها وفيه ما فيه؛ لأنّ

---

١. «م»: بهذا. ٢. «م»: و.

٣. «ش»: بالمعارف.

المعارف ليس لها حدّ معيّن بل كلّما فصلت معارف يمكن تحصيل معارف أُخرى فتأمّل.

ويمكن أن يقال: إذا أُريد المعارف المزيحة للشكّ في كون اليهود كاتمين له اندفع السؤال انتهى.

على الوجه[1] الأبلغ قيل: لأنّ النهي عن الكون على صفة أبلغ من النهي عن نفس الصفة إذ الأوّل يدلّ على عموم الأكوان[2] بالنصّ والثاني يدلّ عليه بالالتزام.

[قوله تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ (١٤٨)]

اختلف أهل العربية في «وجهة».

فقيل: إنّه مصدر شذّ عن القياس فجاء مصحّحاً.

وقيل: هو اسم ليس بمصدر جاء على أصله فوجهة اسم للمتوجّه والجهة المصدر.

قوله: [﴿هُوَ مُوَلِّيهَا﴾ أحد المفعولين محذوف] أي هو مولّيها [وجهه] إلى آخره.

يعني أنّ ضمير «هو» يجوز أن يكون «لكلّ» والمفعول المحذوف «وجهه» وأن يكون لله والمفعول المحذوف ضمير كلّ، وأمّا على تقدير الإضافة فالضمير لله فقط؛ إذ لا ذكر لغيره.

قوله: [﴿أَيْنَ مَا تَكُونُوا يَأْتِ بِكُمُ اللَّهُ جَمِيعًا﴾ أي] في أيّ موضع تكونوا من موافق أو[3] مخالف إلى آخره.

وروي في أخبار أهل البيت عليهم السلام أنّ المراد به أصحاب المهدي عليه السلام في آخر الزمان.

---

١. «ش»: وجه.
٢. «ش»: الكون.
٣. في المصدر: و.

قال الرضا عليه السلام: وذلك والله لو قام قائمنا لجمع الله إليه جميع شيعتنا من جميع البلدان[١].

[قوله تعالى: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ...﴾(١٥٠)]

قوله: كرّر هذا الحكم لتعدّد علله إلى آخره.

[علّة تكرير الأمر بـ﴿فَوَلِّ وَجْهَكَ﴾ في الآيات ١٤٤ و١٤٩ و١٥٠]

لا يخفى أنّ أحداً من هذه العلل المذكورة لا دخل له في ذكر قوله تعالى: ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِنَّهُ لَلْحَقُّ مِن رَّبِّكَ﴾[٢] الآية.

لكن يمكن أن يقال: فائدتها الوعيد على تركه وبيان تشريف أُمّته بأفراد الخطاب معهم.

وقد يقال في دفع التكرار: إنّ الآية الأُولى محمولة على أن يكون المكلّف حاضر المسجد الحرام والثانية على أن يكون غائباً عنه لكن يكون في البلد والثالثة على أن يكون خارج البلد في أقطار الأرض، فقد يمكن أن يتوهّم للتقريب ما ليس للبعيد فأُزيل ذلك الوهم.

وقيل: الآية الأُولى لإفادة نسخ القبلة والثانية للاستواء في جميع الأمكنة والثالثة للدوام في جميع الأزمنة.

ولا يخفى أنّ لكلّ وجهة هو مولّيها فاستبقوا الخيرات.

قوله: فإنّه تعالى ذكر للتحويل ثلاث علل إلى آخره.

أشار إلى العلّة الأُولى بقوله: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِى ٱلسَّمَآءِ﴾[٣] وإلى الثانية

---

١. **مجمع البيان** ١/ ٤٢٩؛ **تفسير العيّاشي** ١/ ١٦٦؛ **بحار الأنوار** ٥٢/ ٢٩١.

٢. البقرة: ١٤٩.

٣. البقرة: ١٤٤.

بقوله: ﴿وَلِكُلٍّ وِجْهَةٌ هُوَ مُوَلِّيهَا﴾[١] وإلى الثالثة بقوله: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾[٢]، وإنّما قدّم العلّة على المعلول في الأوّلين لتقدّمها طبعاً وأخّرها عنه في الثالث لكونها مقصودة بالذات أو لمجرّد التفنّن.

قوله: تعظيم الرسول [صلى الله عليه وآله بابتغاء مرضاته].

لا يخفى أنّ هذه العلّة لم تذكر صريحاً، نعم يتضمّنها قوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَىٰ تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِى ٱلسَّمَآءِ﴾.

قوله: وجرى العادة إلى آخره.

هذه مذكورة ضمناً في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ ٱلَّذِينَ أُوتُوا ٱلْكِتَابَ لَيَعْلَمُونَ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾[٣].

قوله: ودفع حجج المخالفين على ما نبيّنه.

هذه مذكورة صريحاً في قوله تعالى فيما بعد: ﴿وَلِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾ وقد بيّنه المصنّف هناك كما وعد به هاهنا.

قوله: مع أنّ القبلة لها شأن.

لعلّه إشارة إلى أنّه يجوز أن يكون ذلك التكرار من باب التأكيد اللفظي للاهتمام بشأن ذلك الحكم تقوية له وطلباً لرسوخه في ذهن السامع.

فإنّ أمر القبلة لمّا كان أوّل نسخ وقع[٤] في القرآن كما روي عن ابن عبّاس[٥] ناسبه التأكيد إزالة لشبه المبطلين في الحكم ببقاء القبلة الأُولى وعدم نسخها بالكعبة ولا يخفى أنّ التأكيد اللفظي كما يجري في المفرد يجري في الجملة كقوله تعالى: ﴿فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا﴾[٦] ومانحن فيه من قبيل الثاني فافهم.

---

١. البقرة: ١٤٨.
٢. البقرة: ١٥٠.
٣. البقرة: ١٤٤.
٤. «ش»: توقّع.
٥. **كنز العرفان في فقه القرآن** ١ / ٨٤؛ **بحار الأنوار** ٨١ / ٤١.
٦. الشّرح: ٥ ـ ٦.

قوله: والنسخ من مظانّ الفتنة إلى آخره.

توضيحه أنّه لمّا كان النسخ من مظانّ الفتنة والشبهة سيّما نسخ القبلة التي هي من أركان الدين وسيّما أوّل نسخ وقع في القرآن سيّما بالنظر إلى اليهود الذين أنكروا النسخ مطلقاً على ما تقرّر في الأُصول ناسب بعد إيقاع النسخ المذكور تأكيد الحكم فيه على وجه المبالغة لدفع الفتنة والاشتباه بين الناس من اليهود وغيرهم.

قوله تعالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾.

هاهنا فائدة هي أنّ الظاهر بحسب المعنى أنّ قوله: ﴿عَلَيْكُمْ﴾ يتعلّق بما بعده من الحجّة على أنّها مصدر بمعنى الاحتجاج.

ولقد تقرّر في النحو أنّ معمول المصدر لا يتقدّم عليه عند جمهور النحاة.

فإمّا أن يأوّل بتقدير عامل متقدّم يفسّره المذكور أي لئلّا يكون للناس حجّة عليكم أو يصار إلى ما حقّقه بعض المحقّقين من أنّ معمول المصدر إذا كان ظرفاً أو شبهه يجوز تقديمه عليه؛ لأنّ الظروف يكفيها أدنى رائحة من الفعل[١] ولذا اتّسع فيها ما لم يتّسع في غيرها على ما اشتهر عندهم أو يجعل الحجّة بمعنى الدليل الذي يحجّ به على الخصم كما يتبادر منها و«عليكم» حالاً عنها أي لئلّا يكون للناس موردة عليكم ووجه تقديمه عليها كونها نكرة صرفة على ما لا يخفى.

قوله: [﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَيْكُمْ حُجَّةٌ﴾] علّة لقوله: ﴿ولّوا﴾.

وقيل: متعلّق بفعل مقدّر يدلّ عليه سياق الكلام أي عرفناكم لئلّا يكون للناس أي اليهود ومشركي مكّة عليكم حجّة.

قوله: [﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾ استثناء من «الناس»، أي لئلّا يكون لأحد من الناس حجّة] إلّا للمعاندين[٢] منهم.

---

١. انظر: **شرح الرضي على الكافية** ٣/٤٠٦؛ **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج** للشافعي الصغير ٢٥٣٤.

٢. في المصدر: المعاندين.

إشارة إلى أنّ الاستثناء متّصل كما هو الأصل فيه.

وقد قيل: إنّه منقطع كما يقال: ما له عليّ حقّ إلّا التعدّي يعني لكنّه يتعدّى ويظلم.

قوله: وقيل: الحجّة بمعنى الاحتجاج.

أي الاستدلال فإنّه يعمّ الحقّ والباطل، فكأنّه قال: لئلّا يكون للناس عليكم حجاج إلّا الذين ظلموا فإنّهم يحاجونكم بالباطل.

قوله: وقيل: الاستثناء للمبالغة فحاصل الآية ولّوا وجوهكم شطره لئلّا يبقى حجّة إلّا حجّة الظالمين ومن البيّن أنّها ليست حجّة فلا يبقى حجّة قطعاً.

قوله: [﴿وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِى عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾] علّة محذوف.

قال المحشّي الفاضل: الأولى أنّه علّة ﴿وَٱخْشَوْنِى﴾ معطوفاً على علّة محذوفة لقوله: ﴿فَلَا تَخْشَوْهُمْ﴾[١] فالعلل على ترتيب[٢] المعلولات بطريق النشر المرتّب، والتقدير لئلّا تحرموا عن نعمتي ولأُتمّ عليكم نعمتي[٣]، انتهى.

ويؤيّده أنّه لا يلزم على هذا عطف الجملة الخبرية على الإنشائية كما يلزم على تقدير المصنّف فإنّ أمرتكم المحذوف جملة خبرية معطوفة على اخشوني على تقدير المصنّف.

قوله: أي وأمرتكم[٤] لإتمامي النعمة.

وهذا التقدير بتقديم العامل على المعمول أولى من تقدير الكشّاف حيث قال: أي لإتمام[٥] النعمة عليكم وإرادتي اهتداءكم أمرتكم[٦]، واعتذر المحقّق التفتازاني بأنّ التقدير مؤخّراً لقصد الاختصاص أو لأنّ الاهتمام بالمذكور أكثر من المحذوف.

قوله: مثل واخشوني لاحفظكم.

---

١. البقرة: ١٥٠.
٢. «ش»: ترتّب.
٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٢٢.
٤. «ش»: لأمرتكم.
٥. في المصدر: لإتمامي.
٦. **الكشّاف** ١/ ٣٢٣.

أدرج لفظ مثل إشارة إلى أنّ التقدير لا يقتصر عليه؛ إذ يحتمل أن يكون التقدير لأدفعكم كما في الكشّاف[١].

قوله: أو لئلّا يكون.

[معنى إتمام النعمة في القبلة]

أي أو عطف على «لئلّا يكون» يعني حوّلتكم أي هذه القبلة لحكمتين:

إحداهما انقطاع حجّتهم، والثانية إتمام النعمة لحصول شرف قبلة إبراهيم، وهذا الإتمام لا ينافي ما أُنزل في آخر عهد رسول الله ﷺ ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى﴾[٢] فإنّ لله تعالى في كلّ وقت نعمة على المكلّفين وله إتمام[٣] بحسبها، فهذا تمام[٤] النعمة في أمر القبلة وذاك[٥] تمام النعمة في أمر الدين على الإطلاق[٦]، كذا في تفسير النيشابوري، وقد علم منه أنّ من تمام نعمة الله تعالى على المكلّفين ولاية أمير المؤمنين عليه السلام حيث نزلت الآية المذكورة في شأنه يوم الغدير كما حقّقه علماء الحديث والتفسير.

[قوله تعالى: ﴿كَمَآ أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ...﴾ (١٥١)]

قوله: كما أتممتها[٧] بإرسال رسول منكم.

ولا يخفى أنّ في إرساله فيهم ومنهم أي من العرب نعمة عظيمة عليهم لما لهم فيه من الشرف، ولأنّ المشهور من حال العرب الأنفة الشديدة من الانقياد للغير؛ فبعثه الله تعالى من وسطهم ليكونوا[٨] إلى الصواب أقرب.

---

١. **الكشّاف** ١/ ٣٢٣.
٢. المائدة: ٣.
٣. «م»: تمام، وفي المصدر: ولها تمام.
٤. في المصدر: إتمام.
٥. «م»: ذلك.
٦. **تفسير النيشابوري** ١/ ٤٧٣.
٧. في المصدر: كما ذكرتكم.
٨. «م»: فيكونوا.

وأمّا كون القرآن متلوّاً من جملة النعم بل من أعظمها فلأنّه معجزة باقية ولأنّه يتلى فيتأدّى به العبادات ولأنّه يتلى فيستفاد منه جميع العلوم ولأنّه يتلى فيحصل الوقوف على جميع الأخلاق الحميدة ففي تلاوته خير الدنيا والآخرة.

[قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ يُقْتَلُ فِى سَبِيلِ اللهِ اَمْوَاتٌ...﴾ (١٥٤)]

[تحقيق في كيفية حياة الشهداء]

قوله: بل هم أحياء[١]، أي حقيقة إلى أن يقوم الساعة وهو الصحيح عند جميع المفسّرين.

فإن قيل: نحن نرى جثث الشهداء مطروحة على الأرض لا تتصرّف ولا يرى فيها شيء من علامات الأحياء.

فالجواب على مذهب من يقول بأنّ الإنسان هو النفس المجرّدة كما أشار إليه المصنّف وذهب إليه جماعة من الإمامية هو أنّ الله تعالى يجعل لهم أجساماً كأجسامهم في دار الدنيا يتنعّمون فيها دون أجسامهم التي في القبور فإنّ التنعيم والعذاب إنّما يصل عنده إلى النفس التي هو الإنسان المكلّف عنده دون الجثّة ويؤيّد ذلك ما رواه الشيخ أبو جعفر الطوسي ﷺ في كتاب تهذيب الأحكام مستنداً إلى يونس بن ظبيان قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام جالساً فقال: ما يقول الناس في أرواح المؤمنين؟

---

١. في هامش «ع، م»: يعني ليس هو عطفاً على أموات ولا على هم أموات لأنّه ليس في حيّز القول بل هو إضراب عن نهيهم إلى الأخبار بذلك فالجملة لا محلّ لها من الإعراب، كذا قرّره العلّامة التفتازاني، وفي تفسير الهندي يحتمل أن يكون محلّها النصب بقول محذوف أي بل قولوا ذلك فيكون «قولوا» عطفاً على ﴿لَا تَقُولُوا﴾. انتهى «منه رحمه الله».

قلت: يقولون: [تكون][١] في حواصل طير[٢] خضر[٣] في قناديل تحت العرش[٤].

فقال أبو عبد الله عليه السلام: سبحان الله المؤمن أكرم على الله تعالى [من ذلك][٥] أن يجعل روحه في حوصلة طائر أخضر[٦]، يا يونس المؤمن إذا قبضه الله تعالى صيّر روحه في قالب كقالبه في الدنيا فيأكلون ويشربون؛ فإذا قدم قدم إليه[٧] القادم عرّفهم[٨] بتلك الصورة التي كانت في الدنيا[٩].

وأمّا على مذهب من قال منهم ومن غيرهم أيضاً: إنّ الإنسان هذه الجملة وإنّ الروح هو النفس المتردّد في مخارق الحيوان وهو أجزاء الحيّ.

فالجواب أنّه تعالى يلطّف أجزاء من الإنسان لا يمكن أن يكون الحيّ حيّاً بأقلّ منها يوصل إليها النعيم وإن لم تكن تلك[١٠] الجملة بكمالها لأنّه لا يعتبر بالأطراف

---

١. ما بين المعقوفتين من المصدر.
٢. في المصدر: طيور.
٣. «ل»: أخضر.
٤. في هامش «ع، م»: لا يخفى أنّ الفرق بين هذا وبين التناسخ الذي نفاه أهل الإسلام أنّ التناسخ أن ينقل روح من قالب إلى قالب آخر في الدنيا فيجيء به ذلك في الآخرة ويلحقه به التكليف ونقل أرواح الشهداء، إنّما هو إلى قالب في عالم الملكوت بلا توجّه التكليف عليه هناك، وأمّا القول بأنّ أرواحهم في حواصل الطيور فهو وإن كان مفترقاً عن القول بالتناسخ؛ لأنّ التناسخ أن ينقل روح من قالب إلى قالب آخر خال عن الروح فتجيء به ذلك الآخرة إلّا أنّ نقلها في حواصل الطيور مجهول الكيفية وانتفاع الأرواح واستلذاذها بأكل تلك الطيور وشربها إهانة بشأنها كما أُشير إليه في الرواية، والقول بأنّ انتقال الأرواح في حواصل الطيور يجوز أن يكون مثل انتقال الجن وحلوله في أبدان بعض الآدميين والتصرّف في أبدانهم بالحركة والسكون والتكلّم والضرب وغيرها؛ لو سلّم انتقال الجنّ على هذا الوجه فكون حال الأرواح كذلك لا يخلو عن بُعد؛ فتأمّل، «١٢ منه رحمه الله».
٥. ما بين المعقوفتين من المصدر.
٦. «م»: خضر.
٧. في المصدر: عليهم.
٨. في المصدر: عرفوه.
٩. **تهذيب الأحكام** ١ / ٤٦٦.
١٠. «ش»: ـ تلك.

وأجزاء السمن في كون الحيّ حيّاً فإنّ الحيّ لا يخرج بمفارقتها من كونه حيّاً[١].

وربّما قيل: إنّ الجثّة يجوز أن تكون مطروحة في الصورة ولا تكون ميتة فيصل إليها اللذّات كما أنّ النائم حيّ ويصل إليه اللذّات مع أنّه لا يحسّ ولا يشعر بشيء من ذلك فيرى في النوم ما يجد به السرور والالتذاذ حتّى أنّه يؤدّ أن يطوّل نومه ولا يتنبّه وقد جاء في الحديث أنّه يفسح له مدّ بصره.

ويقال له[٢]: نم نومة العروس.

أقول: وبهذا التفصيل قد ظهر ما في قول المصنّف حيث قال: وفيها أي في الآية دلالة على أنّ الأرواح جواهر قائمة بأنفسها إلى آخره فتأمّل.

[قوله تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَىْءٍ مِنَ ٱلْخَوْفِ وَٱلْجُوعِ...﴾ (١٥٥)]

قوله: [﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ﴾] ولنصيبنّكم إصابة من يختبر.

يعني أنّ هذا استعارة تبعيّة لأنّ حقيقة البلاء بمعنى الامتحان والاختيار على الله تعالى محال لأنّ هذا إنّما يكون ممّن لا يعرف عاقبة الأمر.

قوله: عطف على شيء.

وهذا أوجه ولذا قدّمه لاتّفاق المعطوف والمعطوف عليه في التنكير لأنّ تنكير نقص يدلّ ظاهراً على البعضية فلا حاجة إلى أن يقال: شيء من نقص الأموال.

قوله تعالى: ﴿وبشّر الصابرين﴾[٣].

قال الفاضل التفتازاني: عطف على ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ﴾ عطف المضمون على

---

١. في هامش «ع، م»: فهنا ثلاثة أجوبة: الأوّل أنّ النعيم والعذاب إنّما يكونان للنفس المجرّدة لا للجثّة المطروحة، والثاني أنّهما إنّما يكونان بعض لبعض من أجزاء البدن لا لجميعها فعدم رؤية أثر الاحياء في الجميع لا يقدح في المقصود، والثالث أنّهما يكونان لجميع الجثّة وعدم رؤية أثر الاحياء لا يقدح في المقصود، «١٢ منه رحمه الله».

٢. «م»: ـ له.

٣. البقرة: ١٥٥.

المضمون[١] أي الابتلاء حاصل لكم وكذا البشارة أو ليقع الابتلاء وليقع البشارة.

وقيل: عطف على محذوف أي أنذر الجازعين وبشّر الصابرين.

وفي تفسير الهندي عطف على ﴿لَا تَقُولُوا﴾ واختلاف خطاب ومخاطب جمعاً وإفراداً شبه التفات، ولو جعل عطفاً على «قل» مقدّراً قبل ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَعِينُوا﴾[٢] لا يلزم إشكال اختلاف الخطاب.

[قوله تعالى: ﴿أُولَـئِكَ عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ...﴾ (١٥٧)]

قال صاحب الكشّاف عند تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾[٣] إنّ الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله واجبة [أم مندوب إليها][٤] وقد اختلفوا في حال وجوبها فمنهم من أوجبها كلّما جرى ذكره، إلى آخره.

[حكم الصلاة على غير النبي]

ثمّ قال: فإن قلت: فما تقول في الصلاة على غيره؟

قلت: القياس يقتضي جواز الصلاة على كلّ مؤمن لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ﴾[٥] وقوله: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾[٦] وقوله صلى الله عليه وآله: اللّهمّ صلّ على آل أبي أوفى[٧]، ولكن للعلماء تفصيلاً في ذلك وهو أنّها إن كانت على سبيل التبع كقولك: صلّى الله عليه وآله فلا كلام فيها.

---

١. انظر: **حاشية عصام**، المخطوط، ١٣٣ نقلاً عنه.

٢. البقرة: ١٥٣.

٣. الأحزاب: ٥٦.

٤. ما بين المعقوفتين من المصدر.

٥. الأحزاب: ٤٣.

٦. التّوبة: ١٠٣.

٧. **مسند أحمد** ٤/ ٢٥٥؛ **صحيح البخاري** ٢/ ١٣٦ وغيرهما.

وأمّا إذا أفرد غيره من أهل البيت بالصلاة كما يفرد هو فمكروه؛ لأنّ ذلك صار شعاراً لذكر رسول الله ﷺ ولأنّه يؤدّي إلى الاتّهام بالرفض[١]، انتهى كلامه.

[التحقيق في عطف «آل محمّد» على النبي في الصلاة ودفع المناقشات]

وفيه نظر؛ أمّا أوّلاً: فلأنّ ما ذكره برهان من العقل والنقل كتاباً وسنّة لا قياس ومثله الآية التي نحن فيها فإنّها تدلّ على أنّ صلوات الله تعالى يتعلّق ويتوجّه إلى من يقول الكلام المذكور بعد المصيبة، ولا شكّ في صدوره كذلك عن أهل البيت؛ بل غيرهم أيضاً[٢]، فإذا ثبت لهم الصلاة من الله فيجوز توجيهه إليهم؛ فاقتضى جوازه مطلقاً بل الانفراد بخصوصه فلا مجال للتفصيل، اللّهمّ إلّا أن يقال: غرضه القياس على ما فهم من آية الأحزاب لا على ما ذكره آخراً من الآيات والحديث.

لا يقال: إنّ ما نقله آخراً أيضاً لا يدلّ على أنّه يجوز لمن سوى الله وأنبيائه وملائكته أن يصلّي على الناس فلابدّ في إثبات جواز صلاة بعض من عداهم من الناس على بعض آخر منهم من التمسّك بالقياس، وبهذا يعلم وجه ذكره لهذا السؤال، والجواب عند تفسير آية الأحزاب دون الآيات الأُخر.

لأنّا نقول: يفهم ممّا نقله آخراً أنّ الصلاة ليس مخصوصاً بالنبي ﷺ وليس المقصود هاهنا إلّا ذلك، ولا نزاع إلّا فيه على أنّه روى الشيخ ابن حجر المتأخّر في الصواعق المحرقة في أوّل الباب الثالث لبيان فضائل أبي بكر ما يدلّ على أنّ علياً عليه السلام صلّى على عمر بعد وفاته ثمّ وجّه ذلك باحتمال أنّ علياً عليه السلام قائلاً بعدم كراهة الصلاة على غير الأنبياء عملاً بقوله ﷺ: صلّ على آل أبي أوفى[٣].

وأمّا ثانياً: فلأنّ قوله صار شعاراً لذكر رسول الله ﷺ مصادرة على المطلوب

---

١. **الكشّاف** ٣/ ٣٧٢ ـ ٣٧٣. ٢. «م»: وأيضاً.

٣. **مسند أحمد** ٤/ ٢٥٥؛ **صحيح البخاري** ٢/ ١٣٦.

لأنّ المدّعى إثبات أنّ الصلاة مخصوصة بالنبي وهو بعينه معنى قوله إنّها صارت شعاراً لذكر رسول الله ﷺ على أنّه إنّما[١] صار ذلك شعاراً له ﷺ بسبب جعلهم ذلك له ﷺ ومنعهم لغيره وإلّا فلم يرد نصّ من الله تعالى ورسوله على ذلك بل صرّح الله ورسوله بجوازه وندبيّته بل وجوبه فلا معنى لمنع ما صرّح الله ورسوله بجوازه ورجحانه مستنداً بأنّه شعار ذكر النبي ﷺ أو شعار جماعة من المسلمين، لأنّ الله ورسوله كانا عالمين بذلك ومع ذلك ندبا إليها فيرجع منع ذلك إلى منع علمهما والقول بأنّ ذلك كان خفيّاً عليهما وهذا[٢] مفسدة عظيمة نعوذ بالله منها.

وأيضاً لا نسلّم أنّها صارت شعاراً له ﷺ وحده بل يذكر معه آله حتّى في الصلاة فلا وجه لمنعها في آله صلوات الله عليه وآله مع أنّ كونه شعاراً لرسول الله ﷺ لا ينافي جوازه لغيره سيّما آله وأهل بيته سيّما من هو نفس[٣] النبي وأخوه ووصيّه عليهما الصلاة والسلام فلا معنى للحكم بكراهة ما ثبت بالبرهان العقلي والنقلي كتاباً وسنّة الترغيب والتحريض بالأمر به.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ ما ذكره من قوله: لأنّه يؤدّي إلى الاتّهام بالرفض؛ كلام صادر عن محض التعصّب والعناد؛ لأنّ الشيعة إنّما فعلوا ذلك لما نقل من البرهان العقلي والنقلي، وتركه غيرهم بغير وجه، ولو جاز ترك ما يكون شعاراً للشيعة متداولاً بينهم للزمهم جواز ترك سائر العبادات، وأن يفتوا بخلاف كلّ مسألة قالت الشيعة

---

١. «ش»: ـ إنّما. ٢. «م»: هذه.

٣. في هامش «ع، م»: يعني على تقدير تسليم شعارهم وعادة سلفهم في تخصيص الصلاة على النبيّ ﷺ لا يمنع عن عليّ صلوات الله عليه فكلّما صحّت عليه صحّت على نفسه؛ إمّا كونه نفس الرسول فلقوله تعالى في سورة آل عمران [الآية: ٦١] ﴿وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ﴾ وقوله ﷺ: نفسك نفسي، وإمّا استلزام صحّتها صحّة الصلاة على نفسه فلأنّ امتناعها على نفسه يستلزم امتناعها عليه والثاني باطل فالمقدّم مثله إذ لو امتنعت على نفسه وصحّت عليه لم يصدق الاتّحاد في حكم النفس تدبّر، «١٢ منه رحمه الله».

بها؛ لأنّها شعار لهم.

وبالجملة لا ينبغي منع ما يقتضي العقل والنقل جوازه بل استحبابه وكونه عبادة بسبب أنّ جماعة من المسلمين يفعلون هذه السنّة والعبادة، فإنّ ذلك تعصّب وعناد، وليس فيه تقرّب إلى الله تعالى وطلب لمرضاته وعمل لله وهو ظاهر، ولا يناسب من العلماء العمل إلّا لله.

[ذكر بعض المكابرات والردّ عليها]

هذا ولهم أمثال ذلك من التعصّب في غير الحقّ كثير، فقد ذكر الغزالي والمتولّي والكرماني شارح صحيح البخاري من علماء الشافعية أنّ المستحبّ هو تسطيح القبر كما روي من فعل النبي ﷺ ذلك[١] عند تسوية قبر ولده إبراهيم ؓ، لكن لمّا جعلته الرافضة شعاراً لهم عدلنا عنه إلى التسنيم[٢].

وقال مصنّف الهداية[٣] من الحنفية: إنّ المشروع التختّم في اليمين لكن لمّا اتّخذته الرافضة عادة جعلنا التختّم في اليسار[٤].

و[٥]قال بعضهم: يجب الفصل بكلمة على بين النبي ﷺ عند الصلاة عليهم زعماً للشيعة، ومن فضائح تعصّباتهم أنّهم حذفوا لفظ الآل في بعض الأحاديث المذكورة في صحيحي البخاري ومسلم في بيان كيفية الصلاة على النبي وآله، وذكروا فيه لفظ[٦] الأزواج، فاعتذز ابن حجر في كتابه المذكور بأنّ حذف الآل في حديث

---

١. «ل، م»: ـ ذلك.

٢. انظر: **المجموع** للنووي ٥/ ٢٩٧؛ **روضة الطالبين** للنووي ١/ ٦٥٣؛ **الخلاف** للطوسي ٧٠٦١.

٣. هو علي بن أبي بكر عبد الجليل الفرغاني المرغيناني الحنفي، توفّي سنة ٥٩٣ ق.

٤. انظر: **إلزام النواصب** لابن صلاح البحراني، ٢١٠ ـ ٢١١؛ **الصراط المستقيم** لعلي بن يونس العاملي النباطي ٣/ ٢٠٦.

٥. «ل»: ـ و.

٦. «م»: لفظة.

الصحيحين وثبوته في روايات أُخر يدلّ على أنّه ﷺ قال ذلك كلّه[١] فحفظ بعض الرواة ما لم يحفظه الآخر، ولعمري أنّ كلّ ذلك إنّما نشأ من العناد مع أهل بيت الرسول والوغول في مشاققة المرتضى والبتول، ولنعم ما قال الشافعي ورواه ابن حجر المذكور في الباب العاشر من كتابه، شعر:

يا أهل بيت رسول الله حبّكم فرض من الله في القرآن أنزله
كفاكم من عظيم القدر أنّكم من لا يصلّي عليكم لا صلاة له[٢]

[ما أفاده الشيخ أبو الفتوح الرازي في الصلوات على أهل البيت عليهم السلام]

قال الشيخ أبو الفتوح الرازي في تفسيره: صادق گفت عليه السلام: اين آيه در حق حضرت[٣] امير المؤمنين[٤] عليه الصلاة والسلام[٥] آمد چون خبر برادرش جعفر [آوردند][٦] از حرب[٧] موته [او] بشنيد گفت: ﴿إِنَّا لِلّٰهِ وَإِنَّـآ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾[٨] و روايت كرده‌اند از آن حضرت كه هيچكس آن كلمه را پيش از من نگفته بود[٩] پس خداى تعالى آن را سُنّت كرد تا هر مصيبت رسيده به آن مبادرت نمايد[١٠]، و بالجمله[١١] اگر مراد به آيه عامۀ مردمند[١٢] پس هرگاه[١٣] حق تعالى گويد كه

---

١. في هامش «ع»: أي الآل والأزواج، «١٢».
٢. ديوان الشافعي، ١١٥؛ **معارج الوصول إلى معرفة فضائل آل الرسول**، ٢٦؛ **الصواعق المحرقة**، ١٥٧.
٣. «م»: ـ حضرت.
٤. في المصدر: او.
٥. في المصدر: ـ عليه الصلاة والسلام.
٦. ما بين المعقوفتين من المصدر.
٧. في المصدر: ـ حرب.
٨. البقرة: ١٥٦.
٩. في المصدر: گفتند: كس نگفته بود پيش او، حقّ تعالى گفت من سنت كردم.
١٠. في المصدر: به او اقتدا كند در اين گفتن.
١١. في المصدر: ـ وبالجملة.
١٢. في المصدر: عامه امّت‌اند.
١٣. في المصدر: ـ پس هرگاه.

چون کسی را مصیبت رسد و این کلمه گوید صلاة[١] من بر او باد، چرا در حق او لفظ صلوات روا نداری و در حق خود روا داری ای سبحان الله، اگر تو به نوعی مصیبت رسیده‌ای، او به انواع مصیبت رسیده است، و[٢] از آن جمله یکی آنکه چون تو رعیتی[٣] دارد که آنچه در حق خود از خدا[٤] روا داری در حقِ او از خود روا نداری، اگر تو درین[٥] مصیبی[٦] او باری به تو مصابست، و اگر آیه خاص است چنانکه گذشت پس مستحق این لفظ جز حضرت امیر[٧] و فرزندان او کس نیست که[٨] شاعر در حق ایشان می‌گوید. شعر:

مطهّرون نقيّات جيوبهم | تجري الصلاة عليهم أينما ذكروا
من لم يكن علويّاً حين تنسبه | فما له في قديم الدهر مفتخر
الله لمّا بدا[٩] خلقاً وأنشأه | صفاكم واصطفاكم أيّها البشر
فأنتم المَلأ الأعلى وعندكم | علم الكتاب وما جاءت به السور[١٠]

این[١١] ابیات حسن هانی[١٢] راست در علی بن موسی الرضا عليه‌السلام، و[١٣] چنین ابیات و مانند این در دولت بنی العباس می‌گفتند، و کس منکر نبود آن را، پس چون[١٤] تو منکر باشی، همانا در نَصب از ایشان بیشتری؟![١٥]

---

١. في المصدر: صلوات.
٢. في المصدر و«م»: ـ و.
٣. في المصدر: رعيت، «م»: رغبتی.
٤. «م»: خدای.
٥. في المصدر زيادة: اين معنی.
٦. «ش، م»: مصيبتي.
٧. في المصدر: او.
٨. في المصدر: چه.
٩. في المصدر: برا.
١٠. **بشارة المصطفى** لمحمّد بن أبي القاسم الطبري، ١٢٤.
١١. في المصدر و«ل»: ـ اين.
١٢. هو أبو نواس الحسن بن هاني (م ١٩٨ ق.) الشاعر الأديب، **بحار الأنوار** ٤ / ١٠٤.
١٣. في المصدر: ـ و.
١٤. في المصدر: ـ پس چون.
١٥. **تفسير روض الجنان وروح الجنان** ٢ / ٢٥١.

قوله تعالى: ﴿وَأُولَـٰئِكَ هُمُ ٱلْمُهْتَدُونَ﴾[١].

إنّ حمل الموصول سابقاً على عامّة المسترجعين من أهل المصيبة، فالمراد بالمهتدين أُولئك أيضاً، وإن خصّ بأمير المؤمنين وأهل بيته عليهم السلام فالمهتدين أيضاً مخصوص بهم، ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ ٱلسَّبِيلَ﴾[٢] في سورة هل أتى فإنّه قد نزل في شأنه باتّفاق المفسّرين.

وقوله: ﴿إِنَّمَآ أَنتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ﴾[٣] فالمنذر رسول الله صلى الله عليه وآله والهادي علي بن أبي طالب[٤]، على ما روي عن أئمّة الهدى عليهم الصلاة والسلام وغيرهم[٥].

[قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّفَا وَٱلْمَرْوَةَ مِنْ شَعَآئِرِ ٱللهِ فَمَنْ ...﴾ (١٥٨)]

قوله: [فإنّه يفهم منه التخيير] وهو ضعيف لأنّ نفي الجناح إلى آخره.

[بحث في معنى نفي الجناح في الآية]

فيه[٦] نظر؛ لأنّه يمكن تقرير الاستدلال على وجه لا يتوجّه عليه ما ذكره المصنّف بأن يقال: الظاهر من نفي الحرج هو التخيير عرفاً بمعنى جواز الفعل والترك وعلم الرجحان من كونه شعائر الله وغير ذلك فيكون سنّة أو أنّه علم عدم التحريم من نفي الحرج والأصل عدم الوجوب والكراهة وقد علم كونه عبادة فيثبت الاستحباب وهو المراد بالسنّة المستدلّ عليها أو أراد من أنّه سنّة أنّه ليس بواجب فتدبّر.

وأيضاً يتوجّه على المصنّف أنّه إذا اعترف بأنّ نفي الجناح يدلّ على الجواز

---

١. البقرة: ١٥٧.

٢. الإنسان: ٣.

٣. الرّعد: ٧.

٤. «ش»: عليه السلام.

٥. أخرجه الحاكم الحسكاني في **شواهد التنزيل** ١/ ٤٥٨ و ٤٦٠ و ٤٦٢.

٦. «م»: وفيه.

يلزمه القول بالتخيير لكونه مساوقاً للجواز لا منافياً له اللّهمّ إلّا أن يقال: غرضه أنّ مدلول الآية وهو الجواز لا يدلّ على نفي الوجوب فلا يرفع الوجوب فلا يلزم نفيه حتّى يستدلّ به على نفي الوجوب بل يمكن أن يكون هناك شيء آخر يدلّ على الوجوب وهو لا ينافي مقتضى الآية فتدبّر.

قوله: وعن أبي حنيفة أنّه واجب.

دليل الحنفية أنّ قوله تعالى: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ﴾ يدلّ على نفي الركنية والإيجاب؛ إلّا أنّه عدل عنه في حقّ الإيجاب عملاً بالحديث المذكور ولأنّ الركنية لا يثبت إلّا بدليل مقطوع به ولم يوجد.

ثمّ ما روي[1] في الحديث من قوله: ﴿كتب﴾ ليس قطعياً في الركنية إذ قد يستعمل في الاستحباب كما في قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ﴾[2] كذا في الهداية، وفيه ما فيه.

قوله: وعن مالك والشافعي أنّه ركن.

وذهبت الإمامية إلى وجوبه وركنيته أيضاً في الحجّ والعمرة مطلقاً لكن لا عن[3] مجرّد الآية؛ لأنّ نفي الحرج والإثم كما لا ينافي الوجوب لا يثبته أيضاً؛ بل بانضمام البيان بالسنّة الشريفة من النبي والأئمّة عليهم السلام؛ ولعلّه بإجماع طائفتهم أيضاً.

بقي أنّه إذا كان المقصود من الآية الوجوب فلم اختار الله تعالى اللفظ المذكور المشعر بالإباحة؟ ويمكن أن يقال: الوجه في ذلك عدّ المسلمين ذلك كذلك؛ كما يفهم ممّا رواه المصنّف وغيره في هذا المقام.

وأمّا ما استدلّ به مالك والشافعي من الحديث الذي ذكره المصنّف[4] فلا دلالة له

---

١. «م»: ما يروي.

٢. البقرة: ١٨٠.

٣. «م»: على.

٤. كما قال القاضي البيضاوي في تفسيره: لقوله عليه الصلاة والسلام: اسعوا فإنّ الله كتب عليكم السعي.

على سوى الوجوب كما عرفت.

وأمّا كونه ركناً بحيث لو ترك عمداً يبطل الحجّ والعمرة فلا دلالة فيه عليه، نعم يدلّ على أنّه واجب لا بدل له؛ فقول أبي حنيفة أنّه واجب له بدل باطل؛ لأنّ الوجوب قد علم من الخبر والأصل بقاءه وعدم إجزاء غيره عنه فيدلّ عليه الآية والخبر؛ فتدبّر.

قوله: [﴿وَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا﴾] أي فعل طاعة إلى آخره.

قيل عليه: إنّ كان مراده أنّ معنى «تطوّع» هو ما ذكر لزم زيادة لفظ «خيراً» وإن كان مراده أنّه معنى مجموع تطوّع خيراً لزم أن يكون «تطوّع» بمعنى فعل وهو بعيد.

وأقول: فيه أنّا نختار الشقّ الثاني، وإنّما يصحّ الاستبعاد لو لم يكن بناء الكلام هاهنا على التجريد كما في قوله تعالى: ﴿يَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾[1] وقولهم في تعريف الكلمة: وضع لمعنى؛ فإنّ الفائدة المعنوية الحاصلة في سائر مواد التجريد وهو تعقّل أحد جزئي الفعل إجمالاً ثمّ تفصيلاً لكونه أوقع في النفس حاصله فيما نحن فيه أيضاً وهو ظاهر؛ بل نظير الفائدة اللفظية التي ذكروها في تجريد الوضع عن المعنى وهي جريان الحركات الثلاث على لفظ مفرد حاصله هاهنا أيضاً؛ اذ على تقدير التجريد فيما نحن فيه يجري الاحتمالات المذكورة في نصب خيراً؛ فتدبّر.

[قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا وَاَصْلَحُوا وَبَيَّنُوا فَأُولَـٰئِكَ اَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَاَنَا ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾(١٦٠)]

قوله: وقيل: ما أحدثوه من التوبة إلى آخره.

قيل: فيه نظر؛ إذ يفهم منه أنّهم إذا لم يظهروا توبتهم لكانوا[2] عليهم لعنة الله وليس كذلك، فإنّ من تاب وأصلح يكون مغفوراً عند الله وإن لم يظهر حاله عند

---

١. البقرة: ٣٠.

٢. «م»: لما كانوا.

الناس؛ انتهى.

وأقول: فيه أنّ ما ذكره من أنّ من مات ولم يظهر حاله لكان مغفوراً عند الله[١]، إلى آخره، غير مسلم؛ وإنّما يكون كذلك لو لم يتمكّن من الإظهار لمانع شرعي يحصل له به العذر عند الله وإلّا فلا.

وبالجملة كلام المصنّف محمول على صورة التمكّن من الإظهار لظهور أنّ من لم يتمكّن مستثنى عن هذا الحكم بدليل العقل والنقل فتأمّل.

[قوله تعالى: ﴿وَإِلَـٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ لَّآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ...﴾ (١٦٣)]

قوله: وإزاحة لأن يتوهّم إلى آخره.

أي إزاحة أن يتوهّم أنّ في الوجود إلهاً لكن لا يستحقّ العبادة من المخاطبين، كما نبّه عليه[٢] بقوله: لا يستحقّ منهم العبادة ومحصول[٣] ما ذكر أنّ إلهكم إله واحد ينفي[٤] أن يكون للناس إلهاً آخر، وقوله تعالى: ﴿لَّآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ ينفي[٥] أن يكون إله آخر في الوجود مطلقاً لا لإنسان ولا لغيرهم، وإنّما تعرّض أوّلاً لنفي إله للناس لشدّة الاهتمام؛ لأنّهم اتّخذوا آلهة والتعرّض لنفي إله آخر مطلقاً لدفع وهم عسى أن يرد في بعض الأذهان القاصرة.

[قوله تعالى: ﴿... وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ...﴾ (١٦٤)]

قال الشيخ أبو الفتوح في تفسيره: اى عجب اگر در حدوث آسمان شک است ترا[٦] در[٧] آنكه به يک ساعت از ابر آسمانى سازد[٨]، در حدوث آن نيز شاكى

---

١. في «ل» زيادة: وإن لم يظهر.
٢. «م»: إليه.
٣. «ش»: محصّل.
٤. «ش، ل»: بنفي.
٥. «ش، ل»: بنفي.
٦. في المصدر: تو را.
٧. «ش، م»: از.
٨. في المصدر: بسازد.

شک مکن که با این همه دلالات نه جای شک است[١].

[تقرير دلالة الآية على وجود الإله ووحدته]

قوله: [واعلم أنّ دلالة هذه الآيات على وجود الإله ووحدته من وجوه كثيرة ... والكلام المجمل أنّها أُمور ممكنة ... إذ كان من الجائز أن لا تتحرّك السماوات، أو بعضها كالأرض ...] لبساطتها وتساوي أجزائها [فلا بدّ لها من موجد قادر حكيم].

أقول: إن أراد تساوي أجزائها مطلقاً فممنوع[٢]، لظهور اختلافها في الجملة، ولا أقل بحسب قرب بعضها إلى بعض وبعدها عن الآخر.

وإن أراد تساويها في البساطة فمسلّم لكنّه لا يفيد؛ لجواز أن يكون المخصّص لوقوع بعض أجزاء الفلك على الوجه المخصوص ما[٣] ذكرنا من الاختلاف.

قوله: لزم ترجيح الفاعل بلا مرجّح.

لأنّ المقتضي للقادرية ذات الإله، وللمقدورية ذات الممكن فنسبة الممكنات إلى الإلهين المفروضين على السوية من غير رجحان، هذا ما يستفاد من كلامهم، ولا يخفى ما في حديث استواء النسبة من الكلام.

قوله: وعجز الآخر النافي[٤] لإلهيته.

أقول: فيه[٥] نظر؛ لأنّ العجز المذكور إنّما يلزم لو كان منع أحد الإلهين لآخر عن الإيجاد من الممكنات، ولم لا يجوز أن يكون منعه من جملة المحالات التي لا يكون للشريك قدرة عليه فلا يلزم العجز المحذور.

والحاصل أنّ العجز عدم القدرة على الأُمور الممكنة لا عدم القدرة على الأُمور الممتنعة، فإنّ الواجب تعالى شأنه لا يقدر على إيجاد مثله ولا على سائر المحالات

---

١. **روض الجنان وروح البيان** ٢ / ٢٧٤.
٢. «م»: ممنوع.
٣. «م»: وما.
٤. «م»: المنافي.
٥. «م»: وفيه.

مع أنّه لا يسمّي عاجزاً، ومن الجائز أن يكون منع أحد الإلهين للآخر من قبيل المستحيل فلا يلزم العجز فتأمّل فإنّه لطيف دقيق.

قوله: وإن اختلف لزم التمانع والتطارد كما أشار إليه بقوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[1].

[تقرير برهان التمانع ومعنى ﴿لَفَسَدَتَا﴾ في الآية ٢٢ من سورة الأنبياء]

اعلم أنّ الكلام في ظنّية برهان التمانع ويقينيته طويل لا يسعه المقام[2]، وتقرير البرهان على وجه أقوى أن يقال: المراد بالفساد في الآية عدم تكوّنهما.

فنقول: التعدّد يستلزم عدم التكوّن وعدم التكوّن على ذلك التقدير إمّا باستقلال كلّ منهما فيه أو بدونه، وعلى الأوّل يلزم توارد علّتين مستقلّتين على معلول واحد شخصي وعلى الثاني عجز أحدهما أو كلّ منهما وهو ينافي الإلوهية.

وفيه نظر؛ لا يخفى على المتأمّل لأنّه إن كان المراد بالاستقلال أن يكون كلّ واحد منهما قادراً على إيجادهما منفرداً فنختار أنّهما مستقلّان.

قوله: يلزم توارد علّتين مستقلّتين على معلول شخصي، قلنا: ممتنع لجواز كون كلّ قادراً على الإيجاد بالاستقلال لكن بتعلّق إرادتهما بأن يوجداهما بالاشتراك كما أنّ المستقلّين في الاقتداء على شيء ربّما يصنعانه بالاشتراك وإن أردتم به أنّ كلّاً منهما علّة[3] موجبة لهما فيختار عدم الاستقلال بهذا المعنى.

وحاصل وجه النظر أنّه لم لا يجوز أن يكون كلّ قادراً على الإيجاد مستقلّاً لكن يتوافق إرادتهما على أنّ يوجداهما باشتراكهما.

فإن قلت: نحن نقول: هكذا لا يخلو من أنّ كلّاً مع قدرته وإرادته المتعلّقة

---

١. الأنبياء: ٢٢.
٢. «ش»: مجال.
٣. في هامش «ع، م»: المراد بالعلّة الموجبة هاهنا ما يكون بنفسه أو بمعلوله كافياً في وجود المعلول كالواجب بالنسبة إلى العقول وهي أعمّ من العلّة التامّة، «١٢ منه رحمه الله».

بإيجادهما وما له مدخل في إيجادهما من صفاته علّة تامّة لهما أو لا الأوّل يستلزم التوارد والثاني العجز.

قلت: لقائل أن يختار الثاني ويمنع الملازمة[١] لأنّ العجز عدم القدرة، وقد قلنا: إنّهما قادران مستقلّان بالقدرة لكن لم يتعلّق إرادتهما بالإيجاد بالاستقلال؛ بل أراد الاشتراك فيه؛ كذا أفاده العلّامة الدواني في بعض تعليقاته، فعليك بالتأمّل فإنّه دقيق وبإعمال النظر فيه حقيق.

وممّا رأينا التنبيه على فساده في هذا المقام أنّ بعض القاصرين من المعاصرين قد ذكر في بعض إفاداته أنّ المفسّرين استدلّوا بخلق السموات والأرض المدلول عليه بالآية على وحدة الواجب، وعليه اعتراض مشهور وهو أنّ الآية لا يدلّ على الوحدة بل على نفس وجود الواجب؛ لأنّ الخلق أمر ممكن فلابدّ له من موجد واجب دفعاً للدور والتسلسل أو غير ذلك من المحذورات فلا يستدلّ بها على أكثر من وجوده كما لا يخفى.

ثمّ قال: أقول: لا يبعد أن يستدلّ بها على الوحدة بأنّها إذا دلّت على وجود الواجب كما اعترفتم به تدلّ على وحدته لأنّ وجوب الوجود يستدعي نفي الشركة كما صرّح به نصير الملّة والدين وغيره من المحقّقين مستدلّين بأنّه على تقدير التعدّد يكون وجوب الوجود مشتركاً بينهما فلابدّ ممّا به الامتياز فيكون كلّ منهما مركّباً فلا حاجة إلى الاستعانة ببرهان التمانع كما تشبّث به البيضاوي في دفعه؛ انتهى كلامه بعبارته.

---

١. في هامش «ع، م»: ويمكن تقرير هذا المنع بوجه آخر وهو أنّه لم لا يجوز أن يكون كلّا منهما مستقلّاً في القدرة لكن أراد أحدهما وجوده فيوجد والآخر لم يرد وجوده ولا عدمه، وحاصل هذا أنّه لم لا يجوز أن يكون اتّحادهما باستقلال كلّ منهما فيه قوله يلزم توارد علّتين مستقلّة، إلى آخره. قلنا: ممنوع لم لا يجوز أن يكونا مستقلّين في الاقتدار، ولكن أراد أحدهما وجوده ولم يتعلّق إرادة الآخر به وجوداً وعدماً، فتأمّل جدّاً، «١٢ منه رحمه الله».

وأقول: يتوجّه عليه وجوه من الكلام وضروب من الملام: أمّا[١] أوّلاً: فلأنّ الملازمة المدلول عليها بقوله إذا دلّت الآية على وجود الواجب دلّت على وحدته ممنوعة؛ لأنّ دلالة وجوب الوجود على الوحدة إنّما هو بمقتضى[٢] الدليل العقلي لا بمقتضي مفهوم الآية، والكلام فيه.

والحاصل أنّه إن أراد الآية إذا دلّت[٣] بمفهومها على وجوب الوجود دلّت بمفهومها أيضاً على الوحدة فهو ظاهر البطلان، وإن أراد أنّها إذا دلّت بمفهومها على وجوب الوجود دلّت بمعونة الدليل العقلي على الوحدة، فمع كونه ممّا لا طائل تحته لا يقدح في مقصود المعترض؛ كما لا يخفى.

وأمّا ثانياً:[٤] ما اعترف به المعترض هو أنّ الآية تدلّ على وجود موجد ما، وأمّا كون ذلك الموجد يجب أن يكون واجباً فقد استدلّ عليه بلزوم الدور والتسلسل أو نحوهما من المحذورات كما ينادى عليه عبارته حيث قال: فلابدّ من موجد واجب دفعاً للدور أو التسلسل إلى آخره، فظهر أنّ فهم ذلك الاعتراف إنّما نشأ لما في فهمه من الاعوجاج والانحراف.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ ما نسبه إلى المحقّقين من الاستدلال لا يسلّم عن توجّه الشبهة المشهورة لابن كمونه عليه بأن يقال: يجوز أن يكون الواجبان بالذات حقيقتين مختلفتين بالمهية تشخص كلّ منهما بنفس مهية المخصوصة ويكون مفهوم واجب الوجود عرضياً بالقياس إليهما فيلزم معلوليته أو احتياجه إلى الغير فلا[٥] يلزم الإمكان هذا المفهوم العرضي المشترك بين أفراده؛ لا إمكان تلك الأفراد فاللازم غير محذور والمحذور غير لازم.

---

١. «ش»: ـ أمّا.
٢. «م»: يقتضي.
٣. «م»: ـ إذا دلّت.
٤. في «م» زيادة: فلأنّ.
٥. في هامش «ع، م»: ويمكن أن يكون ذلك الغير نفس ما تحته من الأفراد فلا يتوجّه ما قد يتوهّم؛ فافهم، «١٢ منه رحمه الله».

وأمّا رابعاً: فلأنّ قوله: فلا حاجة إلى الاستعانة ببرهان التمانع كما تشبّث به البيضاوي في دفعه مدفوع بأنّ لناصر[١] البيضاوي أن يقول: إنّ الدليل[٢] الذي اخترته ونقلته عن المحقّقين غير سالم عن توجّه شبهة ابن كمونه عليه فلا حاجة إلى الاستعانة بذلك الدليل، كما تشبّث به هذا القاصر الحائك الذليل والله الهادي إلى سواء السبيل.

[قوله تعالى: ﴿إِذْ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُوا...﴾ (١٦٦)]

تعليل للقول الثاني، قال الفاضل التفتازاني: وجه الاستدلال أنّ التبرّؤ لا يتصوّر من الأصنام.

والجواب أنّه لا دلالة في الكلام على كون الذين اتّبعوهم أنداداً.

وقد يقال: مراد المستدلّ أنّ الآية المذكورة دالّة على كون الذين اتّبعوهم في امتثال أوامرهم هم الذين يحبّونهم كحبّ الله بقرينة اتّصال الآيتين وهم يكونون أنداداً بزعمهم لأنّ المراد بالندّ المثل وليس بمعنى المثل المعارض.

[قوله تعالى: ﴿وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ ٱلنَّارِ...﴾ (١٦٧)]

قوله: أصله[٣] وما يخرجون؛ فعدل [به] إلى هذه العبارة.

توضيحه أنّ تقديم المسند إليه سيّما إذا كان ضميراً سيّما إذا ولي حرف النفي كثيراً ما يكون للاختصاص، وحصر النفي فيما يلي حرف النفي مثل ﴿وَمَآ أَنْتَ عَلَيْنَا بِعَزِيزٍ﴾[٤] وما أنا قلت، ونحو ذلك، وقد يكون لمجرّد التقوّي إذا لم يناسب الاختصاص المقام كما في الآية فإنّ قصد الحصر فيه وإن كان صحيحاً لأنّ أرباب

---

١. في هامش «ع، م»: فيه لطافة لأنّ القاضي البيضاوي كان مدعوّاً بقاضي ناصر الدين، «١٢ منه رحمه الله».

٢. «ش، ل»: ـ الدليل.

٣. «ش»: ـ أصله.

٤. هود: ٩١.

الكبائر يخرجون من النار عند من عدا المعتزلة؛ لكنّه لا يناسب المقام فإنّه ليس المقام مقام تردّد، ونزاع[١] في أنّ الخارج هم أم غيرهم على الشركة أو الانفراد؛ بل اللائق بمقام إراءة[٢] أعمالهم حسرات عليهم القطع والبتّ[٣] بأنّهم لا يخرجون من النار.

ولا يخفى أنّ كلام صاحب الكشّاف في هذا المقام موافق لما ذكره القاضي حيث قال: إنّ «هم» في قوله تعالى: ﴿وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ﴾ للدلالة على قوّة أمرهم فيما أُسند إليهم لا على الاختصاص[٤]؛ فما اتّصف[٥] صاحب الانتصاف حيث اعترض عليه وقال: إنّ[٦] دلالة الآية على الاختصاص هو الحقّ لأنّ العصاة من المسلمين يخرجون من النار لكن هذا الاختصاص لا يوافق مذهبه فاعمل الحيلة في صدق الكلام عنه فجعلها مفيدة، للاحقية فإنّ العصاة وإن خلّدوا عنده فالكفّار أحقّ منهم بالخلود.

وأقول: قد عرفت أنّ الحيلة المذكورة مشتركة بين صاحب الكشّاف من المعتزلة ومن خالفه في ذلك كالقاضي وغيره من أهل السنّة والإمامية؛ فلا وجه لتخصيص تلك الحيلة بصاحب الكشّاف.

وأجاب عنه صاحب الإنصاف بأنّ الآية فيمن اتّخذ أنداداً من الكفّار والكفر أتمّ من ذلك وجميع أهله ليسوا بخارجين من النار فلا اختصاص لهؤلاء بالخلود دون غيرهم من الكفّار فالذي قال المصنّف يعني صاحب الكشّاف صحيح.

وقال الطيّبي: لابدّ مع وجود ما ذكرت من إيلاء النفي ضمير الفاعل من القول بالاختصاص والآية عامّة في جميع من يخالف المؤمنين من أهل الملل المختلفة

---

١. «ش»: تنازع.
٢. «ش»: إرادة.
٣. «م»: البتت.
٤. **تفسير الكشّاف** ١ /٣٢٧.
٥. «ش»: أنصف.
٦. «ش»: ـ إنّ.

ويتّخذ من دون الله أنداداً أي رؤساء يتبعونهم ويطيعونهم كما نصّ عليه المصنّف.

وعلى تقدير أن يكون مخصوصاً بعيدة الأصنام فهم في مقابلة المؤمنين بدليل ﴿وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَشَدُّ حُبًّا لِّلَّهِ﴾[١] أي تعظيماً فيكون الكلام في المؤمنين وفي هؤلاء فلا يدخل في الحصر غيرهم والتركيب من باب القصر القلبي فإذا انتفى الحكم من أحد المتقابلين ثبت للآخر[٢].

فإذا قيل في حقّ غير المؤمنين وما هم بخارجين من النار علم أنّ المؤمنين خارجون منها.

قال العلّامة الرازي: لله درّ الطيّبي وحسن[٣] تحقيقه وتدقيقه ولم يبق للمصنّف أن[٤] يجيب عمّا قال إلّا بأن يقال: إنّ الفسّاق ليسوا بمؤمنين كما هو مذهبه، أو يقول: إنّ آيات الوعيد لمّا دلّت على خلود الفسّاق وجب حمل الآية على تقوّي الحكم لا على الاختصاص؛ لئلّا يلزم تناقض الأدلّة.

هذا والرجاء في كرم الله الواسع أن لا يدخل أحداً من المؤمنين النار فضلاً أن يدخلهم ويخرجهم.

[قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ كُلُواْ مِمَّا فِى ٱلْأَرْضِ حَلَٰلًا طَيِّبًا...﴾ (١٦٨)]

اختلف الناس في المآكل والمنافع التي لا ضرر على أحد فيها فمنهم من قال: إنّها على الحظر ومنهم من ذهب إلى أنّها على الإباحة واختاره السيّد الشريف المرتضى قدّس الله روحه من الإمامية ومنهم من[٥] وقف بين الأمرين وجوّز كلّاً منهما والآية دالّة على إباحة المآكل إلّا ما دلّ الدليل على حظره فجاءت مؤكّدة لما في العقل[٦] يستطيبه الشرع أو الشهوة المستقيمة ردّ بأنّ ما لا يستطيبه الشهوة إمّا

---

١. البقرة: ١٦٥.
٢. «م»: الآخر.
٣. «م»: توفيقه.
٤. في «ش» زيادة: جواب.
٥. «ش»: من قال.
٦. **مجمع البيان** ١ /٤٦٨.

حلال فلا منع منه وإمّا حرام فهو خارج بالحلال دلّ عليه فلا يرجّحه.

قوله: إذ الحلال دلّ على الأوّل.

وأقول: يمكن الدفع بأنّ المراد بما يستطيبه الشهوة ما يستطيبه العقل فيكون في كلامه إشارة إلى ما أحلّه العقل بحكم الأصل وإلى ما أحلّه الشرع.

[عدم جواز متابعة أعداء الدين فيما لم يعلم جوازه]

قوله: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ ٱلشَّيْطَانِ﴾[1] الآية دلالة على تحريم متابعة الشيطان صريحة وكذا متابعة كلّ عدوّ كما يظهر من العلّة وهي قوله: ﴿إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ﴾ وذلك معلوم واضح إذا كان المتتبّع معلوم التحريم ولا يحتاج إلى الذكر، ولعلّ الآية أعمّ بل مخصوصة بغير المعلوم لعدم الفائدة في إرادة المعلوم، فلا يبعد الاستدلال حينئذ بها على عدم جواز متابعة أعداء الدين فيما لم يعلم جوازه فلا يجوز الصلاة خلفهم وسماع حكمهم ونقل الرواية عنهم وغير ذلك؛ فتأمّل.

[قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَأْمُرُكُمْ بِٱلسُّوٓءِ وَٱلْفَحْشَآءِ...﴾ (١٦٩)]

قوله: واستعير الأمر لتزيينه.

فيه إشارة إلى دفع إشكال[2] ذكره صاحب الكشّاف وهو أنّه يعارض قوله ﴿إِنَّ عِبَادِى لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ﴾[3] إذ الأمر يقتضي العلوّ، ووجه الدفع أنّ الأمر استعير لتزيينه القبائح ووسواسه، ويمكن دفعه بأنّ الأمر للاستعلاء لا للعلو وبأنّ المراد بعد اتّباع خطواته فيكون أمره للغاوين وقد استثنى من العباد الغاوون، ويؤيّده كون المخاطبين الكفّار واعترض عليه أيضاً بأنّه إذا كان الأمر بمعنى التزيين كان حقّ العبارة أن يقال: إنّما يأمر لكم السوء والفحشاء وإذا كان بمعنى البعث كان حقّها أن

---

١. البقرة: ١٦٨.
٢. «ش»: الإشكال.
٣. الإسراء: ٦٥.

يبعثكم للسوء أو على السوء.

وأُجيب عن الأوّل بأنّ الباء بمعنى اللام وفي الكلام قلب، والأصل إنّما يأمر لكم السوء، أي إنّما يزيّن لكم السوء فقلب.

وقيل: إنّما يأمركم بالسوء بمعنى إنّما يزيّنكم للسوء مثل عرضت الناقة على الحوض إشارة بأنّ الأصل السوء وأولياء الشيطان لعرضوني عليه.

وعن الثاني بأنّ الباء بمعنى اللام أو بمعنى «على» على ما جوّزه الكوفيون من وقوع بعض حرف الجرّ مقام بعض[1]، انتهى.

وفيه: أوّلاً أنّ قوله: كان حقّ العبارة أن يقال: كذا وكذا، محلّ تأمّل لأنّه إذا استعير الأمر في الآية للتزيين كانت الاستعارة تبعية مثل قولك: نطقت الحال بمعنى دلّت الحال على كذا فإنّه لا يجب أن يقال: بعد الاستعارة نطقت الحال على كذا مع كون النطق بمعنى الدلالة، ولم يستعمل بـ«على» بل بالباء، فلا حاجة إلى التكلّفات المذكورة في جواب الاعتراض.

وثانياً أنّ ما جوّز[2] الكوفيون قضية جزئية لا كلّية كما صرّح به صاحب المغني فلا وجه للبناء عليه فيما ذكر.

قوله: والسوء والفحشاء ما أنكره العقل واستقبحه الشرع.

لا يخفى أنّ كلامه هذا يدلّ على القبح العقلي مع أنّه أشعري يمنع ذلك؛ كما هو المبيّن في الأُصول وقد مرّ منه مثل ذلك مراراً، فتذكّر.

[قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا...﴾ (١٧٠)]

قوله: فيه[3] دليل على المنع من اتّباع الظنّ رأساً وأمّا اتّباع إلى آخره.

---

١. انظر: **شرح الرضي على الكافية** ٤ / ٢٦٤. ٢. «م»: جوّزه.

٣. «م»: وفيه.

[تحقيق في معنى الظنّ وحجّيته في الأحكام]

يعني أنّ الشارع ﷺ أوجب على المجتهد العمل بما أدّى إليه اجتهاده وظنّه بأحد الطرق الشرعية، فإذا ظنّ حلّ شيء كان ذلك الشيء حلالاً بالنسبة إليه البتّة إلى أن يتغيّر اجتهاده؛ فكان الحكم يحلّ ذلك الشيء علماً لا ظنّاً[1] والظنّ واقع في طريقه فإنّه ربّما يقف على أمارة ويجتهد في تحقيق معناه[2] حتّى يحصل له الظنّ بمعناه؛ وإذا حصل له الظنّ بأحد الطرق الشرعية[3] يحصل عنده مقدّمتان قطعيّتان: إحداهما أنّ هذا الحكم مظنوني مجتهداً[4]، والأُخرى أنّ كلّما[5] هو مظنون المجتهد

---

١. في هامش «ع، م»: فإنّ أكثر مسائل الفقه مأخوذة من الأمارة المفيدة للظنّ كخبر الواحد والقياس والاستصحاب، «١٢ منه رحمه الله». ٢. «ل»: ـ معناه.

٣. في هامش «ع»: وقد ظهر بما قرّرناه أنّه ليس المراد بالظنّ الواقع في الطريق أنّ إحدى المقدّمتين المذكورتين ظنّية كما يفهم من كلام الخطيب المحشّي وغيره لما عرفت من أنّهما قطعيتان ولا أنّ الظنّ واقع في المقدّمات البعيدة كما وقع في كلام السيّد قدس سره (ظ) لأنّ الظنّ من المقدّمات البعيدة تساوي الغريبة بل إلى المدّعى، وليس المراد أيضاً أنّ لفظ الظنّ واقع في الطريق لأنّ فيه سماجة ظاهرة، فالأولى كما أشرنا إليه أن يراد بطريق الحكم منشأ وتصوره لا دليله كما يقال طريق العلم بالكلّيات الاحساس بالجزئيّات ولا شكّ أنّ منشأ العلم بالأحكام الشرعية حصول الظنّ بها إذ بعد حصول الظنّ بها عن الأمارات ينبعث النفس لترتيب المقدّمات وتحصيل العلم بها، «١٢ منه رحمه الله».

٤. في هامش «ع، م»: وقد يقال القائل بظنّية دلائل الفقه: إن أراد أنّ جميع دلائلها ظنّية فممنوع؛ إذ البعض متواتر والبعض قطعي من جهة العقل، وإن أُريد أنّها ظنّية في الجملة فلا نسلّم، أنّه لا بدّ أن يكون نتيجتها حينئذ ظنّية بل يمكن أن يكون يقينية فالمقدّمات الظنّية يحصل منها الحكم المظنون للمجتهد؛ والحكم المظنون له يجب العمل به يقيناً للإجماع ولأنّ خلاف الحكم المظنون شرعاً موجب للضرر المظنون ودفع الضرر المظنون واجب عقلاً، فوجب العمل به يقيناً ولأنّه لو لم يجب العمل به لجاز العمل بخلافه وهو الموهوم ولو جاز العمل بالموهوم لجاز العمل بالمظنون بالطريق الأولى فكان العمل في الطرفين في جميع المواد جائزاً فسقط باب الاستدلال، ولأنّه لو لم يجب لزم ترجيح المرجوح؛ إذ غرض المجتهد العمل بما هو حكم الله تعالى فإذا ظنّ شيئاً أنّه موافق لغرضه كان خلافه مرجوحاً

⇦

يجب العمل به، والمقدّمة الأُولى وجدانية قطعية كسائر الوجدانيات[١]، والثانية إجماعية فينتخبها وهي أنّ هذا الحكم يجب العمل به قطعية أيضاً.

وتفصيل الكلام في المرام أنّه يجوز للمجتهد بيان الأحكام الشرعية بأن يقول: هذا حلال أو حرام أو مكروه أو مندوب أو واجب بشرط بذل الجهد الواجب عليه مع حصول ظنّ شرعي له.

إمّا لأنّه عالم بذلك الواجب عليه والظنّ وقع في الطريق كما مرّ بيانه، أو أنّ المراد بالعلم ما يجوز القول به وإن كان ظنّاً؛ فيكون العلم المأخوذ في تعريف الفقه أعمّ، وأنت تعلم أنّه لا يكفي الوجه الذي ذكره المصنّف لإسناد المجتهد القول إلى الله تعالى بأن يقول: أنت قلت: إنّه واجب أو حرام مثلاً مع أنّ له أن يقول: ذلك أيضاً وينسب الحكم إليه تعالى بل هو المطلوب الأصلي[٢] الذي يظهر من تعريف الفقه بالعلم بالأحكام.

اللّهمّ إلّا أن يقال: حصل العلم بذلك أيضاً ممّا يساوق تينك المقدّمتين مثل أن يقول: هذا مظنوني مجتهداً وكلّ ما هو كذلك فهو حكم الله في حقّي وحقّ مقلّدي؛ فحصل العلم بأحكام الله تعالى ولا يحتاج إلى قيد ذلك لظهوره، فيصحّ أن يقول: هذا

⇦ عقلاً بالنظر إلى غرضه فلو عمل بما هو خلاف غرضه لزم ترجيح المرجوح وكلّ حكم كذلك علم يقيناً أنّه حكم الله وإلّا لجاز أن يكون حكم الله غيره وهو باطل؛ لأنّ المفروض أنّه بعد استفراغ الجهد وصل إلى الظنّ بهذا الحكم فلو كان حكم الله غيره لكان مأموراً بما هو خارج عن [في «م»: عنه] جهده أو ترجيح المرجوح وهما باطلان، وكلّ ما علم يقيناً أنّه حكم الله كان معلوماً يقيناً فكلّ ما يجب العمل به معلوم يقيناً فكان جميع أقواله يقيناً والظنّ وسيلة له.

فإن قلت: تناقض أقوال المجتهدين متحقّق فيلزم أن يكون المتناقضان يقينيين.

قلت: التناقض ممنوع لفقدان بعض الشروط المعتبرة فيه فإنّ كلّ واحد يحكم بأنّ هذا الحكم ثابت في حقّي وحقّ من قلّدني مادام الدليل باقياً، «١٢ منه رحمه الله».

٥. «ش»: إن كان.

١. «م»: الوجدانية.

٢. «ل، م»: الأصل.

حكم الله وهذا حلال أو حرام ونحو ذلك، نعم ينبغي التقييد مع أنّ[١] الظاهر أنّ أحداً ما منع ذلك والكتب مشحونة به[٢]، فعلم أنّه لا بدّ من الاكتفاء بالقرائن فيجوز للمقلّد أيضاً للقرينة[٣]، بل يمكن دعوى العلم له أيضاً؛ كما قلنا في المجتهد، فلا فرق كما صرّح به في الأُصول، وأشار إليه المصنّف فيما سيجيء بقوله: إنّ تقليد المجتهد ليس بتقليد حقيقة بل مجازاً، فإنّه قبول قول الغير بغير دليل، وله دليل بل قالوا: لا فرق بين قبول قوله وقول النبي صلى الله عليه وآله، فلا يدخل في الظنّ المذموم في القرآن والأخبار فإنّه ليس بظنّ المجتهد فلا يحتاج إلى ما أُجيب بأنّ المراد بالظنّ المذموم فيها ما هو في أُصول الكلام لا في الفروع وما نفي لإيجاب الاجتهاد على كلّ واحد وبقي التقليد كما نقل عن البعض لأنّ التقليد ظنّ وهو مذموم بل منهي معنى؛ فتأمّل.

فلا يحرم على المقلّد بيان المسائل مثل أن يقول: هذا حرام، ولهذا تجده متداولاً بين الناس من غير نكير، ففي منع غير المجتهد من قول: هذا حرام أو واجب أو باطل أو صحيح أو حسن ما لايخفى؛ إذ قد يكون مقلّداً وله ذلك بالوجوه التي ذكرناها في المجتهد بعينها فافهم.

ثمّ لا يخفى أنّ قول المصنّف: فيه دليل على المنع إلى آخره محلّ تأمّل، فإنّ الآية لا تدلّ على منع اتّباع الظنّ رأساً؛ إذ لا يلزم من نهي القول على الله تعالى من غير علم إلّا عدم جواز القول على الله تعالى من غير علم، لا غيره حتّى القول على الغير جهلاً فمنّا[٤] ظنّك بالظنّ، وأيضاً يفهم من كلامه عدم جواز العمل بالظنّ للمقلّد أيضاً مع أنّه ليس كذلك عنده أيضاً، إلّا أن يقال: هو داخل في اتّباع ظنّ المجتهد فتأمّل فيه.

أو يقال: إنّ ذلك خرج بالدليل اليقيني من إجماع ونحوه ممّا ثبت اعتباره بالدليل

---

١. «ل»: ـ أنّ.
٢. «ل»: ـ به.
٣. «م»: القرينة.
٤. «م»: فما.

اليقيني وإلّا نمنع[١] جواز العمل بذلك الظنّ وهو أيضاً بعيد، ويحتمل أن يكون مراده بالمنع من اتّباع الظنّ رأساً منعه في القول على الله تعالى وهو بعيد جدّاً بل لا تسع العبارة ذلك فتأمّل.

وقد يقال: إنّ دعوى لزوم علم المجتهد بأحكام الله تعالى من تينك المقدّمتين إنّما يتمّ على رأي المصوّبة القائلة بأنّ حكم الله تعالى في المسألة تابع لظنّ المجتهد.

وأمّا عند غيرهم فلا يلزم من وجوب العمل بالحكم ولا من كون الحكم مظنوناً أن يكون هو حكم الله في الواقع.

وأقول: فيه نظر؛ لأنّ احتمال الخطأ الذي يقوم على مظنون المجتهد إنّما هو بمعنى أنّ[٢] الإنسان الغير المعصوم حيث كان في معرض السهو والخطأ جاز أن يذهب عنه رعاية بعض الشرائط المعتبرة في الدليل فيخطأ في المطلوب ومثل هذا الاحتمال لا ينافي قطع المجتهد يكون ما استنبطه من الدليل حكم الله تعالى؛ لأنّ هذا الاحتمال قائم في جميع اليقينيات والاختصاص له بما حصل للمجتهدين.

وبالجملة ذلك الاحتمال إمّا أن يقدح في كون ذلك الحكم يقينياً أو لا، فإن لم يقدح ثبت المدّعي وهو كون مسائل الفقه علماً ويقيناً، وإن قدح لزم أن لا يحصل لأحد يقين من الدليل أصلاً؛ لأنّ الاحتمال المذكور[٣] قائم في سائر الأدلّة اليقينية التي أُقيم على المطالب الأصلية والفرعية، وبهذا يحصل الجواب عمّا قيل: من أنّه عليه السلام قال: إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر واحد[٤]، أطلق الخطأ على المجتهد والخاطئ مخالف للحقّ فيلزم ثبوت التناقض بين أقوال الفقهاء فلزم ما لزم، وقد يجاب بأنّه على تقدير صحّة الخبر إطلاق الخطأ إنّما هو على

١. «ل، م»: يمنع.

٢. «ش»: ـ أنّ.

٣. «ش»: المذكورة.

٤. **كتاب الأمّ** للشافعي ٦/ ٢١٦؛ **مختصر المزني**، ٢٩٩؛ **المجموع** للنووي ٣/ ٥٣؛ **الفصول في الأصول** للجصّاص ٤/ ٤٥٠.

سبيل المجاز بدليل العقل، ولا بعد في أنّ من طابق اجتهاده بعمل النبي ﷺ كان له أجران ولغيره أجر واحد، وشرع المناظرة لا يستلزم التناقض لجواز أن يكون لترجيح الأمارات وتمرين ملكة الاجتهاد، انتهى.

وبهذا ظهر بطلان ما ذكره المحشّي الفاضل من أنّ ما ذكر في كتب الأُصول لا يدفع كون المجتهد تابعاً لظنّه؛ لأنّه لا يتمّ دليله إلّا على أنّ وجوب متابعة الظنّ يقيني ولا يجعل الحكم الشرعي الاجتهادي يقينياً، ولا محيص عن[1] الإشكال إلّا أن يحمل العلم على العلم حقيقة أو حكماً كظنّ المجتهد فإنّ الشارع جعله في حكم اليقين دفعاً للحرج[2]؛ انتهى، ووجه البطلان ظاهر.

قوله: وهو دليل على المنع من التقليد لمن قدر على النظر والاجتهاد إلى آخره.

وفيه نظر؛ إذ على تقدير كون الواو للحال كما مهّده أوّلاً لا دليل في الآية على ما ذكره فإنّ معناها ذمّ اتّباع الآباء حين عدم العقل وعدم الاهتداء وهو لا يستلزم عدم جواز تقليد من كان ذا عقل واهتداء أيضاً، بل لا دلالة فيها إلّا على تحريم ترك ما أنزل الله واتّباع الآباء، لا على تحريم التقليد مطلقاً لمن قدّر على الاجتهاد فقط، فتأمّل.

وأيضاً لا يكفي في الاتّباع مجرّد كون المتّبع محقّاً؛ بل لابدّ من دليل على الاتّباع حتّى يخرج من التقليد المذموم ويدخل في اتّباع الدليل؛ كما أشرنا إليه سابقاً، فتأمّل[3].

وأيضاً جواز تقليد من قدر على الاجتهاد لمن هو محقّ[4] ومتتبّع لما أنزل الله غير ظاهر؛ إذ لا يجوز للمجتهد أن يقلّد آخر؛ كما بيّن في الأُصول؛ فلا ينبغي تجويز ذلك، وكأنّه أيضاً لا يجوزه كما يدلّ عليه قوله من قبل دليل على المنع من التقليد

---

١. في المصدر: من.
٢. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٢٦.
٣. «م»: ـ فتأمّل.
٤. «ش»: هو حقّ ومتّبع.

لمن قدر على النظر والاجتهاد، لكن ظاهر كلامه الأخير أنّ اتّباع المجتهد مطلقاً ليس بتقليد، فتأمّل.

وبالجملة الظاهر عدم جواز ذلك إذ معلوم أنّ الظنّ الحاصل بالاجتهاد أقوى ممّا يحصل بالتقليد مع[1] ورود المنع من اتّباع الظن، والتقليد في القرآن كثيراً ظاهراً كما اطّلعت عليه، وستطّلع إن شاء الله وإن أمكن تأويله كما مرّ، ووجود الدليل عليه غير ظاهر؛ إذ لا إجماع فيه، وهو عمدة جواز تقليدهم[2]، ولا حرج ولا ضيق المنفيّين عقلاً ونقلاً، ولهذا اختلف في الأُصول في أصل جواز التقليد، ثمّ في مادّة من يعرف صحّة الدليل وفسادها هل يجوز له التقليد من غير ذكر دليل؟ هذه والمنع هنا غير بعيد، وهو ظاهر عند من تأمّل في أدلّة جواز التقليد مطلقاً وعدمه، وتأمّل في كلام المجتهدين ورأي الخبط والخلط والوهم والسهو في كلامهم كما هو شأن الإنسان الغير المعصوم في المسائل الظنّية، ولولا الضرر والحرج لكان عدم جوازه مطلقاً أوجه، لكن الظاهر أنّه ضرر عظيم وحرج وضيق منفي عقلاً ونقلاً بل غير مقدور لأكثر الناس، فتأمّل.

[قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ...﴾ (١٧٣)]

قوله: ﴿وما أُهلّ به لغير الله﴾ إلى آخره.

لعلّ المراد ما ذبح بغير التسمية سواء سمّى غير الله أم لا، والآية محكمة لأنّها تدلّ على عدم وجود محرّم إلى تلك الغاية إلّا هذه الأُمور فلا ينافيه تحريم أُمور أُخر بعدها، فلو وجد محرّم[3] آخر بخبر لا يكون نسخاً للكتاب بالسنة، فإنّ الظاهر عدم جواز ذلك إلّا أن يكون متواتراً وهو أيضاً غير معلوم هنا، وبالجملة لا يمكن

---

١. «ش»: ـ مع.
٢. في هامش «ع»: في غير هذه الصورة «١٢».
٣. من «إلى تلك الغاية» إلى هنا سقط من «م».

بهذا إثبات نسخه بالخبر.

وأيضاً لا ينافيه وجود محرّمات أُخر[١] في تلك الحالة مع التسليم؛ إذ قد يكون الحصر إضافياً أو يكون داخلاً بدليل آخر، فيخصّ[٢] عموم الإباحة المفهوم من الحصر بدليل من خارج كسائر العمومات فلا نسخ.

وأيضاً لا يدلّ على عدم حلّ الأُمور الآن غيره إلّا مع انضمام الاستصحاب والأصل، وتتبّع دليل التحريم في الجملة؛ إذ لا ينبغي الحكم بالعدم بمجرّد أنّ الأصل هو العدم، فإنّ الظاهر أنّه لابدّ من التفتيش والاستفصال وإن لم يكن بحسب[٣] الاستقصاء كما قيل في الأُصول.

[قوله تعالى: ﴿أُولَـٰئِكَ ٱلَّذِينَ ٱشْتَرَوُا ٱلضَّلَالَةَ بِٱلْهُدَىٰ...﴾ (١٧٥)]

قوله: [﴿وَٱلْعَذَابَ بِٱلْمَغْفِرَةِ﴾] في الآخرة بكتمان الحقّ.

الظرف متعلّق بـ«المغفرة» لا بـ«اشترى»؛ إذ هم لم يشتروا في الآخرة بل في الدنيا، وقوله: لكتمان الحقّ متعلّق بـ«اشترى»؛ لانّ الكتمان المذكور واشتراءهم العذاب بالمغفرة ليس في الآخرة بل في الدنيا.

قوله: [﴿فَمَآ أَصْبَرَهُمْ عَلَى ٱلنَّارِ﴾ تعجّب من حالهم] في الالتباس بموجبات النار.

[معنى الصبر على النار]

فسّر الصبر على النار بالصبر على الالتباس بموجباته[٤]، كما فسّره النيشابوري بالصبر على عمل أهلها؛ لأنّ الصبر على النار لم يحصل لهم في الدنيا[٥].

والحاصل أنّ الراضي بشيء راض بلازمه ومعلومه إذا علم ذلك اللزوم، وهم لمّا

---

١. «ش»: أُخرى.
٢. «ل»: فتختصّ.
٣. «ش، ل»: يجب.
٤. «ل»: بموجبات.
٥. انظر: **تفسير النيشابوري** ١ / ٤٧٤.

أقدموا على ما يوجب النار وهم بذلك عالمون صاروا كالراضين بعذاب الله والصابرين عليه؛ كما تقول لمن تعرّض لغضب السلطان: ما أصبرك على القيد والسجن[١].

[قوله تعالى: ﴿لَيْسَ ٱلْبِرَّ اَنْ تُوَلُّوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ ٱلْمَشْرِقِ ...﴾ (١٧٧)]

قوله: قال: و[٢]ليس البرّ ما أنتم عليه.

[معنى ﴿ٱلْبِرَّ﴾ وما يناسب التقدير فيه]

عبارة الكشّاف وليس البرّ فيما أنتم عليه[٣]، وقال الفاضل التفتازاني: إنّي جعل البرّ مطلقاً والخبر أعني أن تولّوا بتقدير «في» أي ليس جنس البرّ في أن تولّوا لأنّهم لم يزعموا أنّ جنس البرّ ذلك بل فيه.

وقال المحشّي الفاضل: الأوجه أنّ قصد الكشّاف بتقدير في الإشارة إلى توجيه يغني[٤] عن جعل البرّ بمعنى البارّ، ولم يلتفت إليه القاضي؛ لأنّ قوله ﴿وَلَـٰكِنَّ ٱلْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ﴾ لا يلائم ذلك بل جعل البرّ[٥] بمعنى البارّ[٦]، انتهى.

والظاهر أنّ مراده أنّه إذا قدّر لفظه في الجملة الأُولى قدّرت في الثانية أيضاً ليحسن المقابلة بالاستدراك بـ«لكن» فيكون التقدير وليس البرّ في أنّ تولّوا وجوهكم الآية ولكن البرّ في[٧] من آمن الآية، وحينئذ يستغني عن جعل البر في الجملة الثانية بمعنى البارّ، ووجه عدم الملائمة عدم المناسبة بين الطرفين؛ أعني مدخولي[٨] كلمة «في» فإنّ مدخولها في الجملة الأُولى من قبيل المعاني أعني

---

١. انظر: **تفسير النيشابوري** ١ / ٤٧٤.

٢. «م» والمصدر: ـ و.

٣. **الكشّاف** ١ / ٣٣٠.

٤. في المصدر: نفى.

٥. في المصدر: البارّ.

٦. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٢٨.

٧. «ش»: ـ في.

٨. «ش»: مدخول.

التولية وفي الثانية من قبيل الأعيان أعني من آمن، والاستدراك بـ«لكن» يقتضي التناسب بينهما.

لكن يرد عليه أنّه على توجيه القاضي أيضاً يفوت تناسب الجملتين في المحكوم عليه، فإنّ المحكوم عليه في الجملة الأولى من قبيل المعاني أعني البرّ وفي الثانية من قبيل الأعيان أعني البارّ؛ لأنّ المعنى يصير هكذا: وليس البرّ التولية ولكن البارّ[1] من آمن، إلّا أن يقال: قوله: ولكن البارّ من آمن يستلزم قصّة أُخرى هي أنّ البرّ هو الإيمان بالله وهو المقصود من القصّة الثانية، وحينئذ يحصل التناسب بين الجملتين في المحكوم عليه بل الاتّحاد فيه، ثمّ أنّه يلزم على توجيه الكشّاف بما ذكر تقدير «في» في الاسم الصريح في غير الظرف أعني من آمن وصحّته غير معلوم.

قوله: ولكن الغرض من الأوّل بيان مصارفها.

حيث قرن المصارف به، وفي التفسير الكبير كون المراد من الإيتاء الأوّل الزكاة ضعيف؛ لأنّ عطف عليه الزكاة في الآية ومن حقّ المعطوف عليه التغاير، فالإيتاء الأوّل أيضاً من الواجبات، وأنّه عبارة عن دفع الحاجات الضرورية مثل إطعام المضطر، فإنّه لا خلاف أنّه إذا انتهت الحاجة إلى الضرورة وجب على الناس أن يعطوه مقدار دفع الضرورة وإن لم يكن الزكاة واجبة عليهم، ولو امتنعوا من الإعطاء جاز الأخذ منهم [قهراً] ولقوله عليه‌السلام: لا يؤمن بالله واليوم الآخر من بات شبعاناً وجاره طاوٍ إلى جنبه.

وما روي عن علي عليه‌السلام أنّه قال: إنّ الزكاة نسخت كلّ حقّ معارض بما روي أنّه عليه‌السلام قال: في المال حقوق سوى الزكاة، وقول الرسول صلى‌الله‌عليه‌وآله أولى من قول علي عليه‌السلام وأيضاً مراده أنّ الزكاة نسخت الحقوق المقدّرة، أمّا الذي لا يكون مقداراً فإنّه غير

---

١. «ش، ل، م»: البرّ.

منسوخ بدليل أنّه يلزم التصدّق عند الضرورة ويلزم النفقة على الأقارب والمملوك، وذلك غير مقدّر[١]، انتهى.

وأقول: المعارضة ساقطة بأنّ علياً عليه السلام إذا أخبر بأنّ الزكاة نسخت كلّ حقّ كان مفاده نسخ كلّ ما يدلّ على خلافه من القرآن وقول النبي صلى الله عليه وآله وهو عليه السلام أعلم بالناسخ والمنسوخ من غيره فمآل المعارضة المذكورة يرجع إلى أنّ الحديث الذي أخبر علي عليه السلام بأنّه منسوخ معارض لخبره عليه السلام بذلك، ولا يخفى سقوطه، وقول الرسول صلى الله عليه وآله أولى من قول علي عليه السلام إذا لم يخبر مثل علي عليه السلام بأنّ ذلك القول قد نسخ بقرآن أو قول آخر من الرسول صلى الله عليه وآله وقد عرفت أنّ حاصل[٢] كلام علي عليه السلام الخبر عن وقوع النسخ في ذلك، فتأمّل.

[قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ...﴾ (١٧٨)]

[حكم القصاص والمتولّي له]

أي فرض واوجب عليكم التعويض والتسوية فيمن قتل منكم بأن يفعل بالقاتل منكم عمداً ما فعل بالمقتول بمعنى أنّ ليس له أن يأبى عن ذلك بل يسلّم نفسه لو أراد ذلك صاحب الحقّ فلا ينافيه[٣] جواز الدية والعفو من غير شيء فإنّه إحسان ﴿مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ﴾[٤] كما تبرأ ذمّة من عليه الحقّ، وكذا لا ينافيه عدم

---

١. **تفسير الرازي** ٥ / ٤٤ ـ ٤٥ مع التلخيص. ٢. «ش»: ـ حاصل.

٣. في هامش «ع، م»: فاندفع بهذا تقرير ما قيل إنّ الأولياء مخيّرون بين القصاص والعفو وأخذ الدية فكيف قيل ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ﴾ فإنّ المقتضي منه لا فعل له فيه فلا وجوب عليه، ووجه الدفع ظاهر أمّا الأوّل فلما أشرنا إليه من أنّ المراد فرض عليكم ذلك إن اختار أولياء المقتول القصاص والفرض قد يكون مضيفاً وقد يكون مخيّراً فيه، وأمّا الثاني فلما أشرنا إليه أيضاً من أنّه يجب على القاتل تسليم النفس، «١٢ منه رحمه الله».

٤. التّوبة: ٩١.

جواز القتل في غير العمد لأنّ المراد هاهنا العمد بالإجماع وأدلّة أُخرى فيجب على الحرّ أن يسلّم نفسه للقتل إن قتل حرّاً عمداً وكذا العبد والأُنثى سواء كانت أمة أو حرّة.

قال الشيخ أبو علي الطبرسي في مجمع البيان: أمّا من يتولّى القصاص فهو إمام المسلمين ومن يجري مجراه، فيجب عليه استيفاء القصاص عند مطالبة الولي[1]، انتهى.

ولا يخفى أنّ ما ذكره خلاف ما عليه أكثر الأصحاب، فإنّ القائل به هو الشيخ الطوسي في المبسوط والعلّامة في القواعد مع أنّهما أيضاً في غيرهما على عدم الاشتراط ويدلّ عليه الأصل وعموم الأخبار والآيات وخصوص ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ[2] سُلْطَانًا﴾[3].

قوله تعالى: ﴿ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنْثَىٰ بِٱلْأُنْثَىٰ﴾.

قال الصادق عليه السلام: لا يقتل حرّ بعبد؛ ولكن يضرب ضرباً شديداً و[4]يغرّم دية العبد، وهذا مذهب الشافعي فإنّه كما أشار إليه المصنّف قال: إن قتل رجل امرأة فأراد أولياء المقتول أن يقتلوه أدّوا نصف ديته إلى أهل الرجل، وهذا هو حقيقة المساواة فإنّ نفس المرأة لا يساوي[5] نفس الرجل؛ بل هو على النصف منها، فيجب إذا أُخذت النفس الكاملة بالناقصة أن يردّ فضل ما بينهما.

وكذا روي عن علي عليه السلام ويجوز قتل العبد بالحرّ والأُنثى بالذكر إجماعاً، وليس في الآية ما يمنع من ذلك؛ لأنّه لم يقل ولا يقتل[6] الأُنثى بالذكر ولا العبد بالحرّ، فما

---

١. تفسير مجمع البيان ١/ ٤٨٩.

٢. في هامش «ع، م»: أي جعلنا لوليّ المقتول الذي تقرّر سلطنتيه شرعاً تسلطه على ذلك القاتل في الاختصاص، «١٢ منه رحمه الله». ٣. الإسراء: ٣٣.

٤. «هـ»: أو. ٥. في المصدر: لا تساوي.

٦. «م» والمصدر: ولا تقتل.

تضمّنه[١] الآية معمول به، وما قلناه مثبت بالإجماع وبقوله تعالى: ﴿ٱلنَّفۡسَ بِٱلنَّفۡسِ﴾[٢]، بقي هاهنا كلام وهو أنّه إنّما يقتل الحرّ بالحرّ مع التساوي في الإسلام وأن لا يكون القاتل أباً للمقتول خلافاً لمالك في الأخير، وهل حكم الأُمّ حكم الأب؟ فعند الإمامية ليس كذلك بل يقتل بالولد، وعند الفقهاء حكمها حكم الأب، أمّا عند مالك فبمعنى أنّهما يقتلان، وأمّا عند غيره فبمعنى أنّهما لا يقتلان، أمّا قتل الولد بأبيه فجائز إجماعاً، وكذا الإجماع على قتل الجماعة بالواحد؛ لقوله ﷺ: لو اجتمعت ربيعة ومضر على قتل مسلم قيدوا به[٣].

نعم يردّ عند الإمامية عليهم فاضل الدية.

قوله: ولا يدلّ[٤] على أن لا يقتل الحرّ بالعبد والذكر بالأُنثى كما لا يدلّ[٥] على عكسه.

حاصله أنّ تخصيص هذه الثلاث لإثبات مساواة حرّ بحرّ وأُنثى بأُنثى وأن لا يقتل إلّا القاتل وأنّه[٦] لا فضل لإحدي القبيلتين في باب القصاص على الآخر لا لحصر صور القصاص فيها وفي قوله: كما لا يدلّ على عكسه، إشارة إلى دليل آخر على أنّ المراد ليس مفهوم المخالفة وهو أنّه لو كان المراد مفهوم المخالفة لوجب أن لا يقتل العبد بالحرّ والأُنثى بالذكر ولم يقل به أحد.

قوله: وقد بيّنّا ما كان الغرض وهو دفع حكم الحيّين.

---

١. في المصدر: تضمّنته.
٢. المائدة: ٤٥. **تفسير مجمع البيان** ١/ ٤٨٩ ـ ٤٩٠.
٣. **المهذّب البارع** لابن فهد الحلّي ٥/ ١٣١؛ **عوالي اللئالي** ٢/ ١٥٨ و٣/ ٥٧٦.
٤. في المصدر: لا تدلّ.
٥. في المصدر: لا تدلّ.
٦. «ش»: لذا.

[بعض صور القصاص والبحث فيه]

ولا يخفى أنّ الغرض إن كان دفع حكم الحيّين ثبت المقصود من الآية لأنّ المقصود منها حينئذ هو أنّ[1] ما فعله الحيّان[2] من قتل الحرّ بالعبد والذكر بالأُنثى غير مشروع وهو عين المطلوب.

فالأولى أن يقال: لم يكف في حجّية المفهوم عدم ظهور غرض سوى اختصاص الحكم بل لابدّ من ظهور عدم[3] غرض سواه فإنّ دليل الحجّية لزوم كون التخصيص لغواً وذلك غير لازم إلّا على الثاني[4] لا الأوّل فتأمّل.

ثمّ أقول: يمكن أن يقال: مفهوم الآية يدلّ على نفي الحكم من غير المذكور وهو معتبر هاهنا في الجملة لكن[5] يفهم جواز قتل العبد بالحرّ بطريق التنبيه من الأدنى على الأعلى و[6] هو حجّة بالاتّفاق وليس بقياس كما توهّمه بعضهم ولما لم يمكن[7] على العبد شيء فلا يؤخذ من مولاه شيء آخر غير نفس العبد بخلاف المرأة فإنّها يقتل بالرجل ويمكن أن يؤخذ نصف الدية أيضاً لأنّها نصف الرجل ويمكن عدم إثبات شيء سوى نفسها.

وأمّا نفي قتل الحرّ بالعبد فنقول: إنّه مفهوم من الآية ونقول به.

وأمّا قتل الرجل بالمرأة فيقول به أصحابنا الإمامية من دليل آخر: وهو الأخبار بل إجماعهم فيخصّ به مفهوم الآية.

---

١. «ش»: ـ أنّ.

٢. في هامش «ع»: لا يخفى أنّ ما فعله الحيّان هو قتل غير القائل إلّا يلزم من دفعه ثبوت المطلوب وهو عدم قتل العامل مع عدم المساواة، فتأمّل، «١٢».

٣. «ش»: ـ عدم.

٤. في هامش «ع»: وهو أنّه لا بدّ من ظهور عدم إلى آخره، «١٢».

٥. «م»: لكنّه.

٦. «ل»: ـ و.

٧. «ش»: لم يكن.

وبالجملة المفهوم حجّة ولكن ترك بأقوى منه وقد بيّناه.

والحاصل أنّ العمدة في تفاصيل الأحكام الأخبار والإجماع ومن هذا علم أيضاً أنّ الآية ليست بمنسوخة.

قوله: وإنّما منع مالك والشافعي إلى آخره.

قال المحشّي الفاضل: إنّ مناط حصر إنّما يحتمل أن يكون قوله: قتل الحرّ بالعبد يعني ما منع مالك والشافعي إلّا قتل الحرّ بالعبد ولم يمنعا قتل الذكر بالأنثى، وفيه تخطية الكشّاف حيث قال: وعن عمر بن عبد العزيز والحسن البصري وعطا وعكرمة وهو مذهب مالك والشافعي أنّ الحرّ لا يقتل بالعبد والذكر بالأُنثى أخذاً بهذه الآية[١]، ولك أن تجعل مناط الحصر قوله لما روي عن علي رضي الله عنه أي ما منعا عن قتل الحرّ بالعبد إلّا لما روي دون الأخذ بهذه الآية حتّى يتوهّم أنّهما[٢] منعا عن قتل الذكر بالأُنثى[٣] انتهى.

ولا يخفى أنّ في التوجيه الأخير أيضاً تخطية الكشّاف.

قوله: لما روي عن علي عليه السلام [أنّ رجلاً قتل عبده فجلده الرسول صلى الله عليه وآله ونفاه سنة، ولم يقده به، وروي عنه أنّه قال: من السنة أن لا يقتل مسلم بذي عهد ولا حرّ بعبد] إلى آخره.

لا يخفى أنّ المنع من قتل الذكر بالأُنثى لم يثبت من الروايتين.

قوله: وللقياس على الأطراف.

فإنّه لا يقطع بطرف العبد طرف الحرّ.

قوله: ومن سلّم دلالته.

أي دلالة قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ﴾ الآية على أن لا يقتل الحرّ بالعبد والذكر بالأُنثى.

---

١. **الكشّاف** ١ /٣٣١.

٢. في المصدر: بهما أنّهما.

٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٢٩.

قال المحشّي الفاضل: فيه تخطية للكشّاف حيث قال: وعن سعيد بن المسيّب والشعبي والنخعي والثوري وهو مذهب أبي حنيفة أنّها منسوخة بقوله تعالى: ﴿ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ ووجهها أنّه لا يصلح أن يكون ناسخاً فيبعد[١] نسبته إلى هؤلاء الأعلام[٢].

قال المحشّي الفاضل التفتازاني: إنّهم يقولون: إنّ المحكى في كتابنا من شريعة من قبلنا بمنزلة المنصوص المقرّر فيصلح[٣] ناسخاً، هذا[٤] ولا يخفى عليك أنّ المحكى في كتابنا إنّما يكون بمنزلة المنصوص المقرّر لو لم يكن في كتابنا ما ينافيه، وأورد أيضاً أنّ قوله: ﴿ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ لا يرفع[٥] حكماً في هذه الآية بل فيه زيادة حكم آخر، ودفع بأنّ في هذه [الآية] اشتراط المساواة في الحرية والذكورة ولا خفأ في أن[٦] يرفعه ﴿ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ انتهى[٧] ما نقله المحشّي الفاضل من كلام التفتازاني.

ولا يخفى أنّه إذا ثبت أنّ مفهوم المخالفة لم يعتبر في هذه الآية وأنّها لا تدلّ على أن لا يقتل الحرّ بالعبد والذكر بالأُنثى كما لا يدلّ على عكسها على ما صرّح به المصنّف فاشتراط المساواة في الحرية والذكورة غير مراد في هذه الآية، فصحّ قوله: ﴿ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ لا يرفع حكماً في هذه الآية فيه زيادة حكم آخر، فعلى هذا الإيراد أيضاً ما ذكره الفاضل التفتازاني بقوله: ولا يخفى عليك أنّ المحكى في كتابنا إلى آخره فتأمّل.

قوله: فلا ينسخ [ما في] القرآن.

ولأصالة عدم النسخ إذ لا منافاة بينهما فإنّ الأوّل مجمل والثاني مبيّن ولأنّ قوله:

---

١. في المصدر: بعد.
٢. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٢٩.
٣. في المصدر: فيصحّ.
٤. «ش»: ـ هذا.
٥. «ش، ع»: لا نرفع.
٦. في المصدر: أنّه.
٧. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٢٩.

﴿ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ عامّ وهذا خاص، وقد تقرّر في الأُصول بناء العامّ على الخاصّ مع التنافي[١] ولأنّ المفهوم على تقدير حجّيته دليل ضعيف فلا ينسخ بالمنطوق إذ لا صلاحية له للتعارض فهو ترك مفهوم بمنطوق ولأنّه يمكن التخصيص وهو أولى من النسخ.

قوله: وهو ضعيف إذ الواجب على التخيير إلى آخره.

فيه أنّ المستدلّ استدلّ بأنّ الاقتصار على القصاص يدلّ على تعيّنه، ولم يرد أنّ مجرّد نسبة الوجوب إليه دالّ عليه، وأيضاً ظاهر الآية الكريمة كون القصاص وحده هو[٢] موجب القتل حيث اقتصر عليه، والغير وهو الدية منفي بالأصل.

وإن سلّم أنّ الوجوب المستفاد من «كُتِبَ» أعمّ من التخييري والعيني، وأنّه ليس بمتبادر، وأنّ التخيير[٣] ليس للواجب العيني مع وجود شرائطه فهو متعيّن في الآية؛ لأنّ وجوب القصاص منصوص والغير منفي بالأصل، والتخيير[٤] ليس ينسخ له ولو وجد؛ لأنّه كان ثابتاً بأصل عدم الغير، والنسخ إنّما يكون بحكم شرعي فكان[٥] هذا معنى احتجاج الحنفية بها على أنّ مقتضى العمد هو القود؛ فلا يرد عليهم ما أورده المصنّف فتأمّل.

قوله: [﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ اَخِيهِ شَىْءٌ﴾] أي شي من العفو؛ لأن عفى لازم.

[إعراب ﴿شَىْءٌ﴾ في الآية]

يعني أنّ شيء لا يجوز أن يكون مفعولاً به لقوله: عفى لأنّ المفعول به لا يقوم

---

١. من «لأصالة عدم النسخ» إلى هنا سقط من «م».
٢. «م»: وهو.
٣. في هامش «ع»: أي بين الواجب وغيره، «١٢».
٤. «ل»: والتخييري.
٥. «م»: وكان.

مقام فاعل الفعل المجهول ولا يصحّ أن يكون عيناً لمضمون الفعل و[١] لا بعضاً منه؛ فإذا فسّرنا الشي في هذا المقام بقولنا: أي شيء من العفو علم أنّ عفى لازم[٢]، والشيء ليس مفعولاً به بل هو مفعول مطلق بغير لفظه؛ كما في قعدت جلوساً.

قوله: يعني ولي الدم.

لا يخفى أنّ عفو بعض الورثة لا يسقط القود الثابت لباقي الورثة على ما هو مذكور في كتب الاصحاب[٣]، وادّعى الإجماع عليه الشهيد الثاني في شرح الشرائع ولا دلالة في الآية عليه؛ إذ معناها كما هو الظاهر أن ليس من العافي[٤] إلّا اتّباع ومن المعفوّ له إلّا أداء بإحسان، ولا يعلم حكم غير العافي، فما كان له باق غير ساقط وهو ظاهر[٥].

قوله: [وفيه دليل على أنّ الدية أحد مقتضى العمد] وإلّا لما رتّب [الأمر بأدائها على مطلق العفو] إلى آخره.

يعني لما رتّب الدية على مطلق العفو علم أنّها أحد الأمرين اللذين اقتضاهما القتل[٦] العمد[٧]، إذ لو كان مقتضاه القود فقط لم يثبت من مطلق العفو بلا شرط

---

١. «ش، ل»: ـ و.

٢. في هامش «ع، م»: وبهذا التقرير يندفع ما قيل إنّ كلام القاموس يدلّ على أنّ «عفى» جاء متعدّياً أيضاً حيث قال: عفا عنه ذنبه وعفا له ذنبه وعفا عن ذنبه [**القاموس المحيط** ٤/ ٣٦٤]، وعلى هذا جاز أن يكون شيء مفعولاً به، انتهى ووجه الدفع ظاهر، «١٢ منه».

٣. **المبسوط** ٧/ ٦٩ و٢٥٦.

٤. «ل، م»: المعافي.

٥. انظر: **زبدة البيان** للأردبيلي، ٦٦٨.

٦. «ش»: لقتل.

٧. في هامش «ع، م»: والحاصل أنّ الدية إمّا أن يكون بدل الصلح لا يكون إلّا برضى القاتل، كما هو مذهب أبي حنيفة، أو موجب القتل العمد كما هو مذهب الشافعي، والأوّل منتف لترتّبه على مطلق العفو بدون التقييد برضى القاتل، وقال المحشّي الفاضل: لقائل أن يقول: المراد بعفي له شيء أن يتحقّق العفو لا أن يقال: عفوت عن الدم، وعند من لا يجعل الدية مقتضى القتل لا يقول يتحقّق العفو بدون رضى القاتل، انتهى [**حاشية عصام**، المخطوط، ١٢٩]، «منه رحمه الله».

عوض وجوب الدية[١].

قوله: [﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ﴾] قيل[٢]: بعد العفو وأخذ الدية.

أو بأن قتل غير قاتله من أقارب القاتل أو طلب أكثر ما وجب له من الدية ويمكن حمل الاعتداء على الأعمّ ممّا[٣] ذكر بأن لا يتّبع بالمعروف ولا يؤدّي بالإحسان أوّلاً يسلّم القاتل نفسه للقصاص[٤].

وبالجملة من يتعدّى عمّا شرع أعمّ من القاتل والمقتول وغيرهما وعن أحكام القصاص وغيره لعموم اللفظ.

قوله: وتقديراً للحكم أي التخيير على حسب مراتبهم فالمناسب بحال الفقير الدية وللغني القصاص، وللمتبتّل إلى الله العفو المطلق.

[قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُولِى ٱلْأَلْبَابِ ...﴾ (١٧٩)]

قوله: كلام في غاية الفصاحة والبلاغة إلى آخره.

[ما يستفاد من المحسَّنات في الآية]

ونظيره من كلام العرب القتل أنفى للقتل، إلّا أن ما في القرآن أكثر فائدة، وأوجز في العبارة، وأبعد من الكلفة بتكرير الجملة، وأحسن تأليفاً بالحروف المتلائمة، فأمّا كثرة الفائدة فلأنّ فيه جميع ما في قولهم: القتل أنفى للقتل، وزيادة معان:

منها: إبانة العدل لذكره القصاص، ومنها: إبانة الغرض المرغوب فيه وهو الحياة، ومنها الاستدعاء بالرغبة والرهبة وحكم الله به.

وأمّا الإيجاز في العبارة فإنّ الذي هو نظير القتل أنفى للقتل، قوله: ﴿ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ وهو عشرة أحرف، وذلك أربعة عشر حرفاً.

---

١. «م»: البدنة.

٢. في المصدر: ـ قيل.

٣. «ل»: بما.

٤. «ش»: القصاص.

وأمّا بعده من الكلفة فهو أنّ في قولهم: القتل أنفى للقتل تكريراً غيره أبلغ منه.

وأمّا الحسن بتأليف الحروف المتلائمة فإنّه مدرك بالحسّ، ومعلوم[١] من اللفظ، فإنّ الخروج من الفاء إلى اللام[٢] أعدل من الخروج[٣] إلى الهمزة؛ لبعد الهمزة من اللام، وكذلك الخروج من الصاد إلى الحاء أعدل من الخروج من الألف إلى اللام، فباجتماع هذه الأُمور التي ذكرناها كان أبلغ منه وأحسن وإن كان الأوّل حسناً بليغاً[٤].

قوله: [﴿يَـٰٓأُولِى ٱلْأَلْبَابِ﴾ ذوي العقول الكاملة] ناداهم للتأمّل في حكمة القصاص.

يعني أنّ الغرض من النداء التأمّل في حكمة القصاص لا الخطاب لأنّ الخطاب قد حصل بقوله: ﴿وَلَكُمْ﴾ تدبّر.

[قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمْ اِذَا حَضَرَ اَحَدَكُمُ الْمَوْتُ اِنْ تَرَكَ...﴾ (١٨٠)]

قوله: أي حضر[٥] أسبابه وظهر[٦] أماراته.

يعني ليس المراد من حضور الموت معاينة الموت؛ لأنّ في ذلك الوقت يكون عاجزاً عن الإيصاء فالمراد ظهور أمارات الموت وهو المرض المخوف كما يقال لمن قارب البلد: إنّه وصل وعن الأصمّ المراد فرض عليكم في حال الصحّة الوصية بأن تقولوا: إذا حضرنا الموت فافعلوا كذا وزيّف بأنّه ترك الظاهر.

---

١. في المصدر: موجود.

٢. في هامش «ع، م»: فيه أنّ هذا إنّما يتمّ على اعتبار في الآية مع أنّه لم يعتبر ذلك، وقال: فإن الذي هو نظير القتل النفي للقتل قوله: ﴿ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ فتأمّل، «١٢ منه رحمه الله».

٣. في هامش «ع»: أي من الام في «القتل» إلى همزة «أنفى»، «١٢».

٤. **تفسير مجمع البيان** ١/٤٩١ و٤٩٢.

٥. في المصدر: حضرت.

٦. في المصدر: ظهرت.

قوله: [﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا﴾ أي مالاً] وقيل: مالاً كثيراً لما روي عن علي عليه السلام.

هذا هو الظاهر لأنّه إذا قيل: فلان ذو مال يفهم منه أنّ ماله قد جاوز حدّ أهل الحاجة وإن كان اسم المال يقع في الحقيقة على كلّ ما يتموّله الإنسان من قليل وكثير.

وكما إذا قيل: فلان في نعمة من الله فإنّه يراد تكثير النعمة، وإن كان أحد لا ينفكّ عن نعمة الله وهو باب من المجاز مشهور ينفون الاسم عن الشيء لنقصه.

ومنه قوله صلى الله عليه وآله: لا صلاة لجارّ المسجد إلّا في المسجد وأيضاً لو كانت الوصية واجبة في كلّ ما يترك لم يكن لقوله: ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ﴾ فائدة لندرة من يموت فاقداً أقلّ ما يتموّل.

قوله: وتذكير فعلها للفصل [أو على تأويل أن يوصي، أو الإيصاء].

فإن قيل: قد قال ابن الحاجب وأنت في ظاهر غير الحقيقي بالخيار فلا حاجة إلى العذر في ترك تأنيث الفصل.

أُجيب بأنّه قد صرّح الرضي[1] بأنّ الفعل إذا كان متّصلاً بالمؤنّث الغير الحقيقي فإلحاق العلامة أحسن، وإذا كان منفصلاً عنه فالتذكير أحسن[2]، والقرآن واقع على الطريق الأحسن فلذا اشتغل بسبب التذكير الذي هو أحسن.

ولا يخفى أنّه على هذا لا يناسب تأويل الوصية بأن يوصي وبالإيصاء لترجيح التذكير إذ التذكير بغير التأويل راجح.

نعم لو قيل: الاحتياج إلى التأويل باعتبار كون الوصية عاملة في الظرف.

أعني قوله: ﴿لِلْوَالِدَيْنِ﴾، وعمل المصدر يحتاج إلى تأويله بأنّ مع الفعل، لكن عبارة المصنّف لا يلائم هذا المراد، وأيضاً لا وجه لذكر قوله: أو الإيصاء، تدبّر.

قوله: وكان هذا الحكم في بدء الإسلام فنسخ بآية المواريث إلى آخره.

---

١. «م» رضي الله عنه.

٢. شرح الرضي على الكافية ٣ / ٣٤١.

[بحث في نسخ الآية وعدمه]

اعلم أنّ القائلين بوجوب هذه الوصية اختلفوا في أنّها منسوخة أم لا فذهبت الإمامية وأبو مسلم الإصفهاني إلى عدم نسخها وقالوا: معناها كتب عليكم ما أوصى الله به من توريث الوالدين والأقربين في قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَٰدِكُمْ﴾ أو كتب على المحتضر أن يوصي الوالدين والأقربين بتوفير ما أوصى الله به عليهم، وأن لا ينقص من أنصابهم؛ إذ لا منافاة بين ثبوت الميراث للأقرباء مع ثبوت الوصية، فالميراث عطية من الله والوصية عطية ممّن حضره الموت، فالوارث يجمع له بين الوصية والميراث بحكم الآيتين، ولو قدّرنا حصول المنافاة فهذه الآية توجب الوصية للوالدين والأقربين، ثمّ آية المواريث[1] يخرج القريب الوارث ويبقى القريب الذي لا يكون وارثاً داخلاً في الآية، وذلك أنّ من الوالدين من لا يرث بسبب اختلاف الدين والرقّ والقتل، ومن الأقارب من يسقط في حال ويثبت في حال ومنهم من يسقط في كلّ حال إذا كانوا ذوي رحم، فآية الميراث مخصصة لهذه الآية لا ناسخة لها.

ولو قيل: إنّها منسوخة بالإجماع بعد وجود دليل ناسخ واكتفى بالإجماع عن ذكر الدليل لقلنا لا يصحّ لأنّ من الأُمّة من أنكر وقوع النسخ فكيف يدّعي انعقاد الإجماع، وأكثر المفسّرين والفقهاء من الجمهور على أنّ الآية منسوخة بآية المواريث كما ذكره المصنّف.

قوله: لأنّ آية المواريث لا تعارضه إلى آخره.

ولأنّها إنّما تنسخ الوجوب ويبقى الجواز الأصلي أو الشرعي على ما قيل، فلا تحرم الوصية لهم كما يقولون.

قوله: والحديث من الآحاد وتلقّي الأُمّة لها[2] بالقبول لا يلحقه بالمتواتر.

---

١. «ش»: الموارث.

٢. في المصدر: له.

بل الخصم يمنع كون الخبر صحيحاً فضلاً عن تلقّي جميع الأُمّة بل أكثرهم له بالقبول؛ فلا يمكن أن ينسخ بها القرآن القطعي[١]، ولو سلّم صحّته فيمكن حمله على الوصية الغير الجائزة كما إذا زاد على الثلث كما قيل، أو حمل الآية على الاستحباب كما ذهب إليه محقّقي الإمامية، فكتب بمعنى ندب، بدليل الإجماع على عدم الوجوب[٢] وأصل عدم النسخ والروايات، فيفهم حينئذ منها الاستحباب المؤكّد للمذكورين، وكذا من الآية التي بعدها وهي ﴿فَمَنْ بَدَّلَهُ بَعْدَ مَا سَمِعَهُ فَإِنَّمَآ إِثْمُهُ عَلَى ٱلَّذِينَ يُبَدِّلُونَهُۥٓ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾[٣] فإنّها تدلّ على تحريم تبديل تلك الوصية كما هو الظاهر.

[قوله تعالى: ﴿فَمَنْ خَافَ مِنْ مُوصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ ...﴾ (١٨٢)]

قوله: أي توقّع وعلم إلى آخره.

لمّا كان هاهنا مظنّة سؤال وهو أنّ الخوف والخشية إنّما يصحّ في أمر منتظر مظنون، والوصية وقعت وعلمت فكيف قال تعالى: ﴿فَمَنْ خَافَ مِنْ مُوصٍ﴾ إلى آخره؟!

---

١. في هامش «ع، م»: وفي حاشية الكشّاف للعلّامة الرازي رحمه الله أنّ تلقّي الأُمّة إمّا على الظنّ أو القطع، والأوّل مسلّم، إلّا أنّ ذلك إجماع منهم على أنّه خبر واحد فلا يجوز نسخ القرآن به، والثاني ممنوع لأنّهم لو قطعوا بصحّته مع أنّه من الآحاد لأجمعوا على الخطأ وأنّه غير جائز، فتأمّل فيه، «١٢ منه رحمه الله».

٢. في هامش «ع، م»: وقال النيشابوري في تفسيره [١/ ٤٩١]: إعلم أنّ أكثر الأئمّة وإن ذهبوا إلى أنّ وجوب الوصية منسوخ بآية المواريث إلّا أنّهم اتّفقوا على أنّها الآن جائزة في الثلث؛ لما روي أنّه صلّى الله صلى الله عليه وآله وسلم عاد سعد بن أبي وقّاص فقال للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم: إنّي ذو مال ولا يرثني إلّا ابنة لي أفأوصي بثلثي مالي؟ قال: لا، قال: فبشطره؟ قال: لا قال: فبالثلث؟ قال: الثلث والثلث كثير، لأن تدع ورثتك أغنياء خير من أن تدعهم عالة يتكفّفون الناس، فأفاد الحديث المنع من الزيادة واستحباب النقصان عن الثلث إن كانت الورثة فقراء، إلى آخره، «١٢ منه رحمه الله».

٣. البقرة: ١٨١.

أجاب عنه المصنّف بأنّه قد يستعمل الخوف والخشية مقام العلم لأنّ الخوف منشأ ظنّ مخصوص، وبين العلم والظنّ مشابهة من وجوه كثيرة، فيصحّ إطلاق أحدها على الآخر استعمالاً شائعاً، من ذلك قولهم: أخاف أن ترسل السماء؛ يريدون التوقّع والظنّ الغالب الجاري مجرى العلم، فمعنى الآية أنّ الميّت إذا[١] أخطأ[٢] في وصيته أو جاز[٣] فيها متعمّداً فلا حرج على من علم ذلك أن يردّه إلى الصلاح بعد موته.

قوله: [﴿فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ في هذا التبديل] لأنّه تبديل باطل إلى حقّ إلى آخره.

فإن قيل: على هذا كان الأولى أن يقال: مقام قوله تعالى: ﴿إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ فيه الثواب قلنا: لو قيل: ما ذكر[٤] لم يكن نصّاً في نفي الإثم مطلقاً؛ لأنّه يمكن أن يتوهّم أنّ للتبديل المذكور ثواباً من جهة أنّه تبديل الباطل إلى الحقّ، وإثماً من جهة أنّه خلاف وصية الموصي لأنّه سبق أنّ التبديل إثم.

[قوله تعالى: ﴿يَآأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ...﴾ (١٨٣)]

لا يخفى أنّ في تعديته بـ«على» دليل على أنّه بمعنى الفرض، وفي تأديته بصيغة المجهول إيذان بمزيد لطفه بعباده المؤمنين حيث لم يسند إليه تكليفهم بالصوم الذي لا يخلو من مشقّة كما أسند إليه ما فيه راحتهم بقوله: ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾[٥].

قوله: وفيه توكيد للحكم.

أي في قوله: ﴿كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ﴾ لأنّه إذا تحقّق عند الشخص أنّ الصوم عبادة قديمة جرت الأنبياء والأُمم عليه تأكّد الصوم عنده لعلمه بأنّه أمر

١. «ل»: ذو.
٢. «ش، ل»: خطأ.
٣. «ش»: جار.
٤. «ش»: ما ذكرتم.
٥. الأنعام: ٥٤.

عظيم واهتم به اهتماماً شديداً.

وقد يقال: إنّ[١] قوله: وتطيب للنفس إشارة إلى أنّ الأُمـور الشـاقّة إذا عـمّت طابت.

قوله: وفي الشرع الإمساك عن المفطّرات.

[تحقيق في معنى «الصوم» في الشرع]

فيه نظر؛ لأنّه أهمل ذكر النية مع ظهور الافتقار إليه، ولأنّ الكفّ يشمل الليل وكذا بعض النهار، وذلك ليس بصوم مع أنّ التناول سهواً ليس بمناف، فلابدّ من قيد العمد بأن يقول: هو الكفّ عن تعمّد المفطرات، وإلّا لا يكون التعريف جامعاً بخروج[٢] التناول سهواً اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ المفطر هو الأكل عن عمد فالأكل[٣] عن سهو ليس بمفطر فلو تناول سهواً[٤] صدق عليه أنّه كفّ عن المفطر فيكون جامعاً.

نعم لو أُريد من المفطر ما من شأنه أن يفطر بمعنى أنّه لو تناوله[٥] عمداً أفطر فهو وارد، وأيضاً كفّ الكافر والحائض والمسافر والجنب عن المفطرات مع النية ليس بصوم فلابدّ من قيد يخرج أمثال ذلك.

وأيضاً إن أراد بالمفطر ما ورد النهى عن فعله في زمان الصوم من حيث ذاته لزم أن يكون كلّ من كفّ عن ذلك يكون صائماً هذا خلف.

وإن أُريد به ذلك الشيء يفيد كونه مفطراً فتعريف الصوم به تعريف دوري لأنّ المفطر من حيث أنّه مفطر يتوقّف[٦] معرفته على معرفة الصوم فإذا أخذ في تعريفه لزم الدور وربّما زيد التوطين فقيل: توطين النفس على الكفّ عن تعمّد تناول

---

١. «ل»: إنّ في.
٢. «ل»: لخروج.
٣. «م، هـ»: ـ عن عمد فالأكل.
٤. في «م، هـ» زيادة: ليس بمناف.
٥. «ش»: تناول.
٦. «م»: متوقّف.

المفطرات مع النية ويرد عليه جميع ما مرّ أيضاً مع ارتكاب زيادة لا حاجة إليه لأنّ التوطين إن كان أمراً زائداً على النيّة وترك المفطرات فليس بواجب.

وإن كان هو النيّة لم يكن التعريف صحيحاً إذ هو غير النيّة.

ويمكن أن يقال: المراد بالتوطين المعنى الذي أُريد من الإمساك، وإنّما عدل إليه لأنّ الصوم وإن كان تركاً إلّا أنّه يشبه الفعل كالإحرام؛ فلا يناسب تحديده بالإمساك؛ لأنّه أمر عدمي لا حظّ له في الأُمور الوجودية أصلاً؛ بل المناسب تحديده بالتوطين الذي هو من أفعال القلوب؛ لأنّه حمل النفس على الإمساك، فتدبّر.

فالأولى أن يقال: هو كفّ شرعي عن تعمّد تناول كلّ مُزْدَرِدُ والجماع وما في حكمهما يوماً أو حكمه مع النيّة فتأمّل.

والظاهر أنّ مراد المصنّف وغيره من ذكر أمثال هذه التعاريف الإشارة إلى المعرّف في الجملة كما هو شأن التعريفات اللفظية لا بيان حقيقته وامتيازه عن جميع ما عداه إذ لا يظهر ذلك إلّا بعد الإحاطة بشرائط وهو موكول إلى محلّه.

[قوله تعالى: ﴿أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا ...﴾ (١٨٤)]

[وجه النصب في «أيّاماً»]

قوله: ونصبها ليس بالصيام لوقوع الفصل بينهما إلى آخره.

قد ردّ بذلك على صاحب الكشّاف حيث صرّح بأنّ انتصاب ﴿أَيَّامًا﴾ بالصيام كقولك: نويت الخروج يوم الجمعة[١].

وقد سبقه الزجّاج في هذا حيث قال: الأجود أن يكون العامل في أيّاماً الصيام

---

١. **الكشّاف** ١ / ٣٣٥.

وكان المعنى كتب عليكم أن تصوموا أيّاماً معدودات[١].

ولا يخفى أنّ الردّ مردود بما ذكره نجم الأئمّة الرضي رضي الله عنه حيث قال: ليس كلّ مؤوّل بشيء حكمه حكم ما أوّل[٢] به، فلا منع من تأوّله بالحرف المصدري من جهة المعنى مع أنّه لا يلزمه أحكامه؛ بل لا يتقدّم عليه المفعول الصريح لضعف عمله ويجوز الفصل بينه وبين معموله بأجنبي على هذا فلا يقدر الفعل لقوله ﴿أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ﴾[٣]، انتهى كلامه.

والحاصل أنّ الظرف يكفيه رائحة العامل فلا وجه للذهاب إلى التقدير أي صوموا أيّاماً كما ارتكبه المصنّف[٤] مع أنّه موجب للتكرار والثقل على الطبيعة ولم يثبت ما قيل من قلّة عمل المصدر المعرّف باللام، و[٥]كذا ما قيل من عدم وجوده في القرآن، على أنّه يجوز أن يكون المراد العمل في غير الظرف؛ فافهم.

قوله: أو ما وجب صومه قبل وجوبه ونسخ به وهو عاشوراء إلى آخره.

فيه أنّ جعل هذه الآية منسوخة؛ خلاف الظاهر جدّاً؛ بل لا يجوز النسخ ما لم يتعيّن، سيّما مع بقاء حكم ما بعدها المفرّع عليه.

وأيضاً وجوب ثلاثة أيّام[٦] على غير النبي صلى الله عليه وآله من المؤمنين غير معلوم، وإنّما نقل في الكشّاف وجوبها فقط، وأيضاً لا ينافي وجوب رمضان وجوب غيره فلا يصلح[٧] نسخاً له فتأمّل.

لا يقال[٨]: لو كان المراد بالأيّام رمضان لما كان لتكرّر ذكر[٩] المريض والمسافر

---

١. **عمدة القاري** للعيني ١٨ / ١٠٤.
٢. «هـ»: مأوّل.
٣. البقرة: ٢٠٣. **شرح الرضي على الكافية** ٣ / ٤٠٦.
٤. «م»: ـ المصنّف.
٥. «ل»: ـ و.
٦. في النسخ: الأيّام.
٧. «م»: فلا يصحّ استحالة.
٨. في هامش «ع»: هذا هو أصل استدلال من قال: إنّ المراد بالأيّام ثلاثة أيّام من كلّ شهر يوم عاشورا «١٢».
٩. «هـ»: ـ ذكر.

وجه، لأنّا نقول: إنّ إيجاب صوم شهر رمضان أوّلاً كان[١] على التخيير بينه وبين الفدية فحين نسخ التخيير أُعيد ذكرهماا لئلّا يتوهّم أنّ هذا الحكم كان مخصوصاً بتلك الحالة وسيشير المصنّف إلى هذا.

قوله: أو ثلاثة أيّام من كلّ شهر.

الظاهر أنّها أيّام البيض، وقد ورد في طريقة[٢] أهل البيت عليهم السلام أنّه يستحبّ صوم أوّل خميس من الشهر وآخر خميس منه وأوّل أربعاء من العشر الأوسط[٣]، فإن صحّ طريقة الجمهور أيضاً ذلك جاز أن يكون كلام المصنّف هاهنا ناظر إليها أيضاً فتدبّر.

قوله: فوقع في برد أو حرّ شديد إلى آخره.

قال المحشّي الفاضل: ظاهره التردّد وهو ينافي ما في الكشّاف، فوقع في البرد الشديد والحرّ الشديد[٤] يعني لوقوعه تارة في البرد وتارة في الحرّ حوّلوه إلى الربيع، وفيه أنّ الوقوع في الحرّ يوجب المشقّة والتحويل والوقوع في البرد لا يوجب ذلك بل أيّام البرد أيّام قصيرة[٥] و[٦]الصوم فيها أسهل من الصوم في الربيع[٧]، انتهى.

وفيه نظر؛ لجواز أن يكون اختيارهم للربيع على الشتاء للصوم احترازاً منهم عن الإفراط في التغيير والتبديل فإنّ لأيّام الربيع اعتدال في الطول والقصر أيضاً، و[٨]لأنّ الهضم في الشتاء خصوصاً الشديد منه يكون قويّاً والاشتهاء كثيراً والأكل

---

١. «هـ»: ـ كان.
٢. «م، ش»: طريق.
٣. **المقنعة** للمفيد، ٣٦٨؛ **غنية النزوع** لابن زهرة الحلبي، ١٤٨؛ **الخصال**، ١٦٠ و٦٠٦؛ **علل الشرائع** ١ / ٢٧٢؛ **من لا يحضره الفقيه** ٢ / ٨٤.
٤. في المصدر: ـ والحرّ الشديد.
٥. في النسخ: قصير.
٦. في المصدر: ـ و.
٧. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٣١ ـ ١٣٢.
٨. «ش»: ـ و.

في النهار مفيداً، ولهذا اختار الأطباء الأكل فيه عند الضحوة، فتدبّر.

قوله: وفيه إيماء[١] بأنّ من سافر أثناء اليوم لم يفطر.

كأنّه فهم هذا الإيماء من لفظه على «أيّام»[٢][٣] وليس بواضح إذ ظاهره كونه في هذه الأيّام على السفر وذلك يتحقّق بوجود أكثره في السفر كما هو المتعارف بإجراء الشيء على أكثره، ويدلّ عليه أخبار صريحة صحيحة وهو المذهب[٤] المتصوّر من المذاهب في هذه المسألة كما هو المحقّق في محلّه.

قوله: إن أفطر فحذف الشرط إلى آخره.

[عدم إجزاء صوم المريض والمسافر ووجوب قضائه عليهما]

فيه أنّ هذه الحذف خلاف الظاهر[٥]، وارتكاب مثله في القرآن العزيز من غير ضرورة لا يجوز؛ إذ العمل بظاهر القرآن بل مطلق الأدلّة متعيّن؛ كما هو المبين في

---

١. في هامش «ع، م، هـ»: قال المحشّي الفاضل: إنّ قوله: فيه إيماء، إلى آخره إشارة إلى نكتة اختيار قوله ﴿**عَلَىٰ سَفَرٍ**﴾ على مسافراً على طبق ﴿**مَرِيضًا**﴾ وهذا أجلّ ممّا قال المحقّق التفتازاني، انتهى [**حاشية عصام**، المخطوط، ١٣٢].
وقال الخطيب: لا يظهر وجه هذا الإيماء، ويمكن أن يقال: إنّ راكب السفر عبارة عمّن ملبّس به ويستقرّ عليه؛ كما استقرّ الراكب على المركوب، ففيه إشارة إلى أنّ الشخص مسافر من أوّل اليوم لأنّه استقرّ على السفر، وأمّا من سافر في أثناء اليوم فهو لم يستقرّ عليه، فتأمّل.
وقد يقال: وجه الإيماء إنّ من سافر في أثناء اليوم ليس براكب سفر لأنّ فيه شائبة إقامة، لأنّه مقيم في بعض اليوم، انتهى، وفي الكلّ تأمّل «١٢ منه رحمه الله».
٢. في النسخة: وأيّام.
٣. في هامش «ع»: في قوله: ﴿**فعدّة من أيّام أُخَر**﴾ [البقرة: ١٨٤]، «١٢».
٤. «ش»: مذهب.
٥. في هامش «ع، م، هـ»: ولنعم ما قال الشيخ أبو الفتوح رحمه الله في تفسيره [١٥/٣] ردّاً على من ارتكب هذا الحذف حيث قال: گوئيم: تقدير محذوفى كردن كه كلام بر او دليل نكند، تا مذهب به آن راست كنند روا نباشد، بلكه عكس اين بايد كردن، و مذهب را بر قرآن حمل بايد كردن، نه قرآن را بر مذهب، انتهى «١٢ منه رحمه الله».

الأُصول، فوجب المصير إلى ما يدلّ عليه ظاهر الآية من وجوب القضاء على المريض والمسافر سواء صاما أو أفطرا، فلا يكون ذلك الصوم مجزياً؛ لأنّه لا يُسقِط القضاء عند الفقهاء[١] فلا يكون جائزاً؛ إذ لو كان جائزاً لأجزأ، وأيضاً لم يقل أحد بجوازه[٢] من غير أن يكون أحد الواجبين[٣]، وقد أبطلناه.

وأيضاً ظاهر قوله ﴿فَلْيَصُمْ﴾ غير هذه الأيّام، أنّه لا يصم هذه فيكون الصوم فيها حراماً كما ذهب إليه أصحابنا، ولعلّه إجماعي عندهم، وعليه أخبار كثيرة، ولهذا المقام بيان وتفصيل مذكور في كتب الأصحاب.

قوله: وقد قرئ بالنصب أي فليصم عدّة وهذا على سبيل الرخصة، وقيل: على الوجوب إلى آخره.

كذا في الكشّاف أيضاً، ويتوجّه عليهما أنّه لا شكّ في أنّ عليه وفليصم مفيدان للوجوب كما هو المقرّر في الأُصول فقولهما: وجزمهما بأنّه على سبيل الرخصة لا على سبيل الوجوب خروج عن ظاهر الآية[٤]؛ بل عمّا قالا في بيان التركيب على أنّا قد ذكرنا أنّ الآية ناطق بوجوب[٥] القضاء على المريض والمسافر، ووجوبه

---

١. في هامش «ع»: الظاهر على ما ذكر .... ٢. «ش، ل، م، ه»: لجوازه.

٣. «ش، ه»: الوجهين.

٤. في هامش «ع، م، ه»: توضيح معنى الآية من غير تمحّل الخروج عن الظاهر أنّ «عدّة» في قوله تعالى: ﴿عِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ بمعنى عدد أو معدود ولا يبعد أن يكون العدد بمعنى المعدود وهي من نوعه إمّا على الابتداء باعتبار تقدير مضاف، والتقدير فعلية صوم عدد أيّام المرض والسفر من أيّام أُخر، أو على الخبرية والتقدير حينئذ فقضاء ما فاته عدّة من أيّام أُخر بدلاً ممّا أفطر، ولا أظنّك يخفى عليك أنّ دلالة هذه الآية على هذا الحكم عزيمة لا رخصة، فلا أزيدك خبره لكونها في الدلالة على ذلك كنار على علم، ويؤيّد قوله ﷺ: «الصائم في السفر كالمفطر في الحضر» [**سنن النسائي** ٤ /١٨٢]، وقوله: «ليس من البرّ الصيام في السفر» [**المقنع** للصدوق، ١٩٨؛ **الانتصار** للمرتضى، ١٩٢؛ **مسند أحمد** ٣ /٣١٩] «١٢، منه رحمه الله».

٥. «ل»: لوجوب.

يستلزم كون الإفطار عزيمة، وإلّا لما وجب القضاء على تقدير الصيام.

[أقوال العلماء في صيام المسافر والتحقيق فيه]

وقال في مجمع البيان: قد ذهب إلى وجوب الإفطار في السفر جماعة من الصحابة[١] كعمر بن الخطاب وعبد الله بن عبّاس وعبد الله بن عمر وعبد الرحمن بن عوف وأبي هريرة وعروة ابن الزبير، وهو المروي عن أئمّتنا عليهم السلام، وقد[٢] روي[٣] أنّ عمر بن الخطاب أمر رجلاً صام سفراً[٤] أن يعيد صومه[٥].

وروي عنهم عليهم السلام ذلك.

وقال ابن المرتضى من مفسّري أهل السنّة مثل ذلك في تفسير الآية، قال: والصوم جائز عند عامّة أهل العلم إلّا ما روي عن ابن عبّاس وأبي هريرة وعروة بن الزبير وعلى بن الحسين أنّهم قالوا: لا يجوز الصوم في السفر ومن صام فعليه القضاء.

ثمّ قال: واحتجّوا بقول النبي صلى الله عليه وآله: «ليس من البرّ الصيام في السفر»[٦].

---

١. في هامش «ع، م، هـ»: قال في مجمع البيان [٢ / ١٠]: روى أصحابنا عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «الصائم في شهر رمضان في السفر كالمفطر في الحضر» **[من لا يحضره الفقيه ٢ / ١٤٠]**، وعنه عليه السلام قال: «لو أنّ رجلاً مات صائماً في السفر لما صلّيت عليه» **[الكافي ٤ / ١٢٨]**، وعنه عليه السلام قال: «لم يكن رسول الله صلّى الله عليه وآله يصوم في السفر تطوّعاً، ولا فريضة حتّى نزلت هذه الآية بكراع الغميم عند صلاة الهجير [في «ع، م»: الهجر] فدعا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بإناء [«م»: بالماء] فشرب، وأمر الناس أن يفطروا، فقال قوم: قد توجّه النهار ولو تممنا يومنا هذا، فسمّاهم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم العصاة، فلم يزالوا يسمّون بذلك الاسم حتّى قبض رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم» [**تفسير العيّاشي** ١ / ٨١؛ **تفسير مجمع البيان** ٢ / ١٠] «١٢ منه رحمه الله».

٢. في المصدر: فقد.

٣. «ل»: يروي.

٤. في المصدر: في السفر.

٥. **تفسير مجمع البيان** ٢ / ١٠.

٦. **مسند أحمد** ٣ / ٣١٩ و٣٥٢؛ **سنن الدارمي** ٢ / ٩؛ **سنن ابن ماجة** ١ / ٥٣٢؛ **سنن الترمذي** ١٠٧٢؛ **سنن النسائي** ٤ / ١٧٥.

ثمّ قال: وهو مذهب أهل البيت وقد روى هذا الحديث بعينه الفرّاء في معالم التنزيل[١].

وقال صاحب تعريب المتدارك في كتابه الذي يذكر فيه الناسخ والمنسوخ: وقد نسب الطبري ﵀ القول بنسخ التخيير إلى عدّة من الصحابة والتابعين منهم ابن عبّاس وأبو هريرة وعروة بن الزبير، وأورده بأسانيده[٢].

وقال فخر الدين الرازي في تفسيره: ذهب قوم من الصحابة إلى أنّه يجب على المريض والمسافر أن يفطرا، ويصوما عدّة من أيّام أُخر، وهو قول ابن عبّاس وابن عمر، ونقل الخطابي في أعلام التنزيل عن ابن عمر أنّه قال: لو صام في السفر قضى في الحضر.

وذهب أكثر الفقهاء[٣] إلى أنّ هذا[٤] الإفطار رخصة؛ فإن شاء أفطر وإن شاء صام، حجّة الأوّلين أي من أهل السنّة من القرآن والخبر، أمّا القرآن فمن وجهين:

الأوّل إنّا[٥] إذا قرأنا «عدّة» بالنصب كان التقدير فليصم عدّة من أيّام أُخر، وهذا للإيجاب، وإن قرأ[٦] بالرفع كان التقدير فعليه عدّة من أيّام أُخر، وكلمة «على» للوجوب، فثبت أنّ ظاهر القرآن يقتضي إيجاب أيّام أُخر، فوجب أن يكون فطر هذه الأيّام واجباً ضرورة أنّه لا قائل بالجمع.

والثاني[٧] أنّه أعاد فيما بعد ذلك هذه الآية، ثمّ قال عقيبها: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[٨] ولا بدّ أن يكون هذا اليسر والعسر شيئاً تقدّم ذكره[٩]، وليس

١. **معالم التنزيل في تفسير القرآن** ١ /١٥٢.

٢. انظر: **معالم التنزيل** ١ /١٥٠؛ **مدارك التنزيل** ١ /٨٩.

٣. في هامش «ع»: أي من أهل السنّة «١٢». ٤. في المصدر: ـ هذا.

٥. في المصدر: إن. ٦. في المصدر: لو قرأنا.

٧. في المصدر: الحجّة الثانية. ٨. البقرة: ١٨٥.

٩. في المصدر: ذكرهما.

هناك يسر إلّا [أنّه] إذن المريض والمسافر في الفطر، وليس هناك عسر إلّا كونهما صائمين، فكان قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ﴾ معناه ويريد منكم الإفطار ولا يريد منكم الصوم، وذلك[١] تقرير قولنا.

وأمّا الخبر فاثنان:

الأوّل قوله عليه السلام: «ليس من البرّ الصيام في السفر»، لا يقال: هذا الخبر [وارد] في سبب خاصّ، وهو ما روي أنّه عليه السلام مرّ على رجل جالس تحت مظلّة [فسأل عنه] فقيل: هذا صائم قد أجهده العطش؛ فقال: ليس من البرّ الصيام في السفر[٢]، لأنّا نقول: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

والثاني قوله[٣] عليه السلام: «الصائم في السفر كالمفطر في الحضر»[٤]، انتهى كلامه.

فقد علم من هذا وممّا ذكره المصنّف عن الظاهرية وأبي هريرة من قولهم بالوجوب عدم تحقّق الإجماع عند الجمهور أيضاً على الرخصة[٥]؛ بل عدم الخبر الصحيح؛ بل مطلق الدليل[٦] الصحيح، لبعد خفائه عنهم، وزيادة المصنّف قوله: إن أفطر، لترويج هذا المذهب المرجوح خلاف الظاهر[٧]، ولا يصار إليه[٨] في القرآن العزيز من غير ضرورة كما مرّ.

إن قلت: فما تصنع بقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَصُومُوا خَيْرٌ لَكُمْ﴾[٩] فإنّه يدلّ على أنّ الصوم أفضل وهو بظاهره يتناول المريض والمسافر وما تقدّم دالّ[١٠] على فرضهما

---

١. في المصدر: فذلك.
٢. **صحيح مسلم** ٣/ ١٤٢.
٣. «م»: ـ والثاني قوله عليه السلام.
٤. **تفسير الرازي** ٤/ ٨٢ و٨٣.
٥. في هامش «ع»: بل الفطر عزيمة في السفر كالصوم في الحضر «١٢».
٦. «هـ»: ـ الدليل.
٧. في هامش «ع، هـ»: فإنّ دخول الظاهر الآية أنّه سبحانه أوجب القضاء بنفس السفر والمرض، ومن قصد في الآية، فانظر فيه خلاف الظاهر «١٢ منه».
٨. «م»: ولا يضار إليه خلاف.
٩. البقرة: ١٨٤.
١٠. «م، هـ»: دلّ.

الصوم فدلّ الخطابان على التخيير.

قلت: جاز أن يكون كلاماً مبتدأ لا تعلّق له بما قبله وتقديره أنّ صومكم خير عظيم إن كنتم تعلمون فضائل الصوم وخواصه التي تقدّم ذكرها فإنّكم إذا علمتم ذلك علمتم أنّه خير لكم بالنظر العقلي وإن لم تعلموا ذلك كنتم عالمين به بالسمع لا غير وذلك نقص بالنسبة إلى من جمع بين العلمين ولو أغمضنا عن ذلك.

قلنا: البيان دلّ على أنّهما ليسا من جملة المخاطبين بالصوم مثل ما مرّ من الأحاديث الناطقة بأنّ إفطارهما عزيمة.

وبعد فإنّ التفصيل في الآية قاطع للشركة فكما يلزم على من شهد الشهر الصوم فرضاً مضيّقاً كذا يلزم المسافر والمريض القضاء فرضاً مضيّقاً.

ثمّ لا يخفى أنّ الفقهاء الأربعة إنّما ذهبوا إلى أنّ المسافر بالخيار بين الصوم والإفطار قياساً على الصلاة، وهو مردود و[1] ليس بحجّة عندنا، سلّمنا لكن الأصل عندنا ممتنع؛ لاتّفاقنا على أنّ قصر الصلاة عزيمة واجبة، وقد وافقنا عليه أبو حنيفة مع وجود الفرق بأنّ الذمّة تبقى مشغولة بقضاء الصوم دون الصلاة إذا قصرها.

[ما أفاده صاحب الطرائف في صوم المسافر]

هذا وقال صاحب الطرائف: إنّ العامّة ينكرون على من يفطر في شهر رمضان في السفر، ويجعلونه بدعاً مع أنّ ما رأيت في صحاحهم كالجمع بين الصحيحين يدلّ على خلاف ذلك، منها أنّه سمّى رسول الله ﷺ جماعة لم تفطر: عصاة، وقد قيل له عنهم: أُولئك العصاة أُولئك العصاة أُولئك العصاة[2]، روي ذلك في مسند جابر الأنصاري، وكذا روي أيضاً في مسند جابر «ليس من البرّ أن تصوموا في السفر»[3].

---

١. «م»: وهو.

٢. **مسند الشافعي**، ١٥٨؛ **صحيح مسلم** ٣/ ١٤٢، وفي المصادر «أُولئك العصاة» مرّتين.

٣. **الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف**، ٥٢٩.

فقد تظافرت الروايات من طريق الخصم كما تظافرت من طريق الإمامية عن أهل البيت عليهم السلام على[1] وجوب الإفطار [في السفر]، ومفهم ظاهر قوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا اَوْ عَلىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ اَيَّامٍ اُخَرَ﴾[2]، بخلاف من ترك الظاهر وأضمر فأفطر من غير دليل، والله الهادي إلى سواء السبيل.

قوله: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُ﴾.

فيه اختلاف كثير والمنقول عن أهل البيت عليهم السلام الذين هم العارفون بالقرآن ما سيشير إليه المصنّف بقوله: «وعلى هذه القراءات يحتمل معنىً ثانياً وهو الرخصة لمن يتعبه[3] الصوم ويجهده وهم الشيوخ والعجائز»، الذين كانوا يطيقون أوّلاً الصوم، ثمّ[4] صاروا بحيث لا يطيقونه إلّا على وجه المشقّة التي لا يتحمل عادة أو يطيقونه بجهد ومشقّة وطاقة لا يتحمل مثلها في العادة، وكذا الحوامل المقربات والمرضعات القليلات اللبن؛ كما قاله الأصحاب، فعلى الأوّل في الآية حذف أي كانوا يطيقونه من قبل والآن ليسوا كذلك، وعلى الثاني يكون قوله: ﴿يُطِيقُونَهُ﴾[5] بمعنى يطيقون الصوم بالجهد والطاقة أي المشقّة[6].

قوله: فزاد في الفدية.

يعنى لفظ «خيراً» في قوله: ﴿فَمَنْ تَطَوَّعَ خَيْرًا﴾ مصدر، خِرت يا رجل فأنت خائر أي حسن، وفي قوله: ﴿فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ﴾ اسم تفضيل.

قوله: [﴿اِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾] ما في الصوم من الفضيلة وبراءة الذمّة.

ويحتمل أن يكون معنى الآية إن كنتم من أهل العلم والعقل السليم والتميّز بين الحسن واللاحسن[7] والقبيح واللاقبيح[8] تعرفون أنّه خير لكم، أو تعرفون خيرية

---

١. «م، هـ»: ـ على.
٢. البقرة: ١٨٤.
٣. «م»: تعبه.
٤. في «ش» زيادة: جاءت.
٥. «م، ش، ل»: يطيقون.
٦. **زبدة البيان في أحكام القرآن**، ١٥١.
٧. «م»: والأحسن.
٨. «م»: والأقبح.

الصوم لكم من الإفطار، فالجزاء محذوف، وبالجملة لا يدلّ على خيرية الصوم في السفر والمرض عن الإفطار كما هو المشهور في ألسنّة الجمهور من الطلبة والعوامّ على طريق التخيير؛ بل الآية دلّت على وجوب الإفطار للمريض والمسافر، وكذا الأخبار؛ بل إجماعهم[١] أيضاً، وعلى وجوب القضاء عليهما أيضاً[٢]، كما مرّ بيانه.

[قوله تعالى: ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِىٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلْقُرْءَانُ...﴾ (١٨٥)]

قوله: [﴿شَهْرُ رَمَضَانَ﴾ مبتدأ خبره ما بعده] أو خبر [مبتدأ] محذوف، تقديره ذلكم شهر رمضان.

قوله: «ذلكم».

إشارة إلى ما فهم من الآية[٣] السابقة وهو وقت الصوم، وإنّما قال «ذلكم» بصيغة الجمع؛ لأنّ المخاطب بالصيام هم جماعة المؤمنين كما يدلّ عليه صدر الآية، وقد تقرّر في النحو أنّه يتّصل بأواخر أسماء الإشارة كاف الخطاب تنبيهاً على حال المخاطب من الأفراد والتثنية والجمع والتذكير والتأنيث، فيقال: ذلك ذلكما ذلكم.

قوله[٤]: أو بدل من الصيام على حذف المضاف [أي كتب عليكم الصيام صيام شهر رمضان] إلى آخره.

فيه أنّه بعيد جدّاً؛ لما فيه مع حذف المضاف وجود الفصل الكثير، واستدعائه لكون صيام شهر رمضان مكتوباً على الذين من قبلنا أيضاً وهو غير معلوم.

قوله: [وقرئ بالنصب على إضمار صوموا، أو على أنّه مفعول] ﴿وَأَنْ تَصُومُوا﴾ وفيه ضعف.

لأنّ فيه فصلاً بين العامل والمعمول بالخير سيّما معمول «هو» بمنزلة جزء من

---

١. في هامش «ع»: أي الجمهور «١٢». ٢. زبدة البيان في أحكام القرآن، ١٥٣.
٣. في هامش «ع»: أي ﴿أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ﴾ [البقرة: ١٨٤] «١٢».
٤. هذا القول متأخّر من الفقرة الآتية.

الكلمة؛ لأنّ «أن» المصدرية حرف موصول والفعل مع ما في حيّزه صلة لها.

قال رشيد الدين الوطواط: وفي جعل «شهر رمضان» مفعول «وأن تصوموا» نظر؛ لأنّ «شهر رمضان» حينئذ على تقدير المضاف إليه: لأن تصوموا، أو هما بمنزلة المبتدأ أي صوم شهر رمضان والخبر خير لكم، وعلى ما قدّره[1] يكون الخبر فاصلاً بين جزئي[2] المبتدأ، وذلك غير جائز.

ثمّ قال: فعرضت هذا البحث على المصنّف ﷺ فأذعن له وقيل له في العذر: إنّ الفصل جائز هاهنا؛ لأنّ المفعول فضلة لا جزء كالفاعل، والإضافة هنا إلى الفاعل لا إلى المفعول؛ أي صومكم شهر رمضان خير لكم.

قال الطيّبي: فقال: هذا وأمثاله لا يليق بمفسّر التنزيل؛ لأنّ المقرّر أنّ مفعول المصدر كالصلة فلا يجوز الفصل بالأجنبي.

قوله: [و«رمضان» مصدر «رمض» إذا احترق فأُضيف إليه الشهر] وجعل علماً [ومنع من الصرف للعلمية والألف والنون] إلى آخره.

[معنى ﴿رَمَضَانَ﴾ ووجه إضافة الشهر إليه]

قال الفاضل التفتازاني: أي جعل مجموع المضاف إليه علم جنس، وإلّا لم يحسن إضافة «شهر» إليه كما لا يحسن إنسان زيد، ولهذا لم يسمع شهر رجب وشهر شعبان[3].

وبالجملة فقد أطبقوا على أنّ العلم في ثلاثة أشهر هو مجموع المضاف والمضاف إليه: شهر رمضان وشهر ربيع الأوّل وشهر ربيع الآخر، وفي البواقي لا يضاف «شهر» إليه.

---

١. «م»: قدّر.
٢. في هامش «ع»: وهو «أن تصوموا» و«شهر رمضان» «١٢».
٣. «ش»: شهر رمضان.

ثمّ في الإضافة يعتبر أسباب منع الصرف وامتناع اللام، ووجوبها حال المضاف إليه، فيمتنع مثل[١] «شهر رمضان» و«ابن داية» من الصرف ودخول اللام، وينصرف مثل «شهر ربيع الأوّل» و«ابن عبّاس»، ويجب اللام في مثل «امرء القيس»، ويجوز في مثل «ابن العبّاس».

قال المحشّي الفاضل: وإنّما قبح إضافة الإنسان إلى زيد؛ لأنّ إضافة العامّ إلى الخاصّ قبيح إذا[٢] اشتهر كون الخاصّ من أفراده، وداية البعير مؤخّرة سمّي الغراب ابن داية؛ لوقوعه عليه كثيراً إذا عقر[٣].

وقال المحشّي الخطيب: أمّا امتناع دخول اللام على «رمضان» و«داية» فلظهور العلمية فيها بامتناع الصرف فيه: أمّا الأوّل فللألف والنون المزيدتين والعلمية، وأمّا الثاني فللتأنيث والعلمية، وأمّا وجوب اللام في مثل «امرء[٤] القيس» فلأنّ المضاف إليه الذي وقع جزء العلم كان محلّى باللام حين الوضع، وأمّا «العبّاس» فليس كذلك فيجوز فيه الأمران كما هو القاعدة، أمّا الدخول فلكونه صفة في الأصل فيدخل فيه اللام للمبنى[٥] إلى الوصف الأصلي، وأمّا عدمه فبالنظر إلى أصله وهو كونه مجرّداً عن اللام، انتهى.

قوله: أو لارتماض الذنوب فيه.

قال المحشّي الفاضل هذا غير ظاهر المعنى[٦]، والظاهر لرمض الذنوب فيه؛ لأنّ ارتماض الإنسان من الشيء اشتداده عليه[٧].

وأقول: فيه نظر؛ إذ قد ذكر العلّامة الرازي في حاشية الكشّاف أنّ الارتماض: الاحتراق، وفي تاج المصادر الرمض: سوختن پاى از گرمى زمين، والارتماض:

---

١. «ش»: في مثل.

٢. في المصدر: إذ.

٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٣٢ ـ ١٣٣.

٤. «ش»: ـ إمرء.

٥. كذا في النسخ، والظاهر: للميل.

٦. «ه»: ـ المعنى.

٧. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٣٣.

سوخته شدن از درد و اندوه، انتهى، وبما ذكر يظهر استقامة معنى الارتماض فيما نحن فيه[١].

ثمّ لا يخفى أنّ هذا الوجه والوجه الذي قبله مبنيان على وجود الصوم في هذا الشهر حين التسمية وهو غير معلوم، وإن كان في عبارة الكشف إيماء إلى احتماله.

قوله: فمن حضر في الشهر [ولم يكن مسافراً فليصم فيه] إلى آخره.

[معنى ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ ٱلشَّهْرَ﴾]

أقول: الحضور في الشهر يتحقّق برؤية الهلال؛ فاندفع بالتفسير المذكور ما ذكر في التفسير الكبير الرازي من الإشكال المتوجّه على ظاهر الآية وهو أنّ قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ جملة مركّبة من شرط وجزاء؛ فالشرط هو شهود الشهر والجزاء هو الأمر بالصوم، وما لم يوجد الشرط بتمامه لا يترتّب عليه الجزاء، والشهر اسم للزمان المخصوص من أوّله إلى آخره، فشهود الشهر إنّما يحصل عند الجزء[٢] الأخير من الشهر، وظاهر الآية يقتضي أنّ عند شهود الجزء الأخير من الشهر يجب عليه صوم كلّ الشهر، وهذا محال؛ لأنّه يقتضي إيقاع الفعل في الزمان المنقضي وهو ممتنع[٣]، انتهى.

و[٤]وجه الدفع أنّ الشرط على التفسير المذكور هو الحضور في الشهر لا شهود جميع أجزاء الشهر، وهذا الدفع أولى وأظهر ممّا دفعه به الرازي في ذلك التفسير[٥]، حيث قال بعد ذكر الإشكال المذكور: فلابدّ من صرفها إلى التأويل، أي فمن شهد

---

١. في هامش «ع، م، هـ»: نقل الشيخ أبو الفتوح عن خليل بن أحمد رضي الله عنه قال: اشتقاق «رمضان» من «الرمض» وهو مطر الخريف الذي يزيل غبار الصيف عن صفحة العالم [**روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن** ٣/ ٢٤]، «١٢ منه رحمه الله»، [والتعريب منه].

٢. «هـ»: الجزاء.

٣. **تفسير الرازي** ٥/ ٩٧.

٤. «م»: ـ و.

٥. في «ش» زيادة: المذكور.

أوّل الشهر فليصم جميعه، وهذا منقول عن علي عليه السلام حيث قال: «من دخل عليه الشهر وهو مقيم ثمّ سافر، أنّ الواجب أن يصوم الكلّ»؛ لأنّ الآية تدلّ على أنّ من شهد أوّل الشهر وجب عليه كلّ الشهر.

وأمّا سائر المجتهدين فيقولون: إنّ قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ وإن كان معناه: أنّ من شهد الشهر[1] فليصمه كلّه إلّا أنّه عامّ يدخل فيه الحاضر والمسافر، وقوله بعد ذلك: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ خاصّ والخاصّ مقدّم على العامّ؛ فثبت أنّه وإن سافر بعد شهود الشهر فإنّه يحلّ له الإفطار[2]، انتهى كلام الرازي.

ولا يخفى أنّ ما نقله عن علي عليه السلام من تعميم الآية على ذلك التفسير بالنسبة إلى المسافر أيضاً كاذب؛ لمخالفته روايات أهل بيته من الأئمّة الطاهرين عليهم السلام وإجماع فقهاء شيعته على حرمة الصوم في السفر؛ فإنّ أهل بيته أعلم بمذهبه عليه السلام؛ لأنّ صاحب البيت أبصر بالبيت، فتدبّر.

قوله: نصب على الظرف [وحذف الجارّ].

أي لا يكون مفعولاً به، ووجّه ذلك بأنّ المقيم والمسافر كلاهما شاهدان للشهر، أي مبصران له، أعني الهلال، فلو كان مفعولاً به وقد اشترك المقيم والمسافر في الإبصار للزم المسافر الصوم والتالي[3] باطل[4]، فتعيّن أن يكون ظرفاً، والمراد من كان حاضراً دار الإقامة في شهر رمضان فليصم فيه، وحينئذ يخرج المسافر، وفيه نظر؛ لأنّ المريض والحائض حاضران دار الإقامة مع أنّه لا يلزمهما فإذا جاز إخراجهما بالدليل فلم لا يجوز أن يكون الشهر مفعولاً به، ومع هذا يخرج عنه سائر

---

١. في المصدر: أوّل الشهر.
٢. **تفسير الرازي** ٥/ ٩٧.
٣. «ش»: فالتالي.
٤. في هامش «ع»: لأنّ صوم المقيم واجب عينيّ وصوم المسافر رخصة عند الخصم «١٢».

المعذورين.

قوله: [﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ﴾ هلالَ ﴿ٱلشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾] على أنّه مفعول به إلى آخره.

الظاهر أنّ الباعث للتقدير في جعله مفعولاً به[1] دفع الإشكال الذي نقلناه سابقاً من التفسير الكبير[2] فتدبّر.

قوله: فيكون ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا اَوْ عَلىٰ سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ اَيَّامٍ اُخَرَ﴾ مخصّصاً له.

لأنّه إذا جعل «الشهر» مفعولاً به وشهد بمعنى أدرك كان شاملاً للمقيم والمسافر، فيكون قوله تعالى: ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا اَوْ عَلىٰ سَفَرٍ﴾ مخصّصاً مخرجاً للمسافر عن الحكم المذكور، وأمّا المريض فهو مخصّص على التقدير الأوّل أيضاً، فيكون مراده من جعله مخصّصاً كونهما مخصّصاً لهما، هذا حاصل كلامه.

وفيه نظر؛ لظهور أنّ المراد من قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ[3] مِنْكُمُ ٱلشَّهْرَ﴾ إلى آخره، من حضر موضعاً وبلداً في هذا الشهر غير مسافر ولا مريض، فالمشهود هو الحضور في البلد[4]، وكان المراد مع القدرة على الصوم وهي الصحّة التي يفهم من إيجاب الصوم وفهم من الآية الأُولى أيضاً فلا يكون ﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا﴾ بمنزلة الاستثناء والتخصيص فإنّه خلاف الظاهر من العبارة وسوقها، ولهذا ما ذكر فيه[5] ولأنّه يلزم على ما ذكره المصنّف حمل الشهود على العلم اليقيني الذي بمنزلة المشاهدة؛ كما ذكره المحشّي الفاضل[6]، وهو خلاف الظاهر.

قوله: [لأنّ المسافر والمريض ممّن شهد الشهر] ولعلّ تكريره لذلك.

---

١. «ش»: ـ به. ٢. «م»: ـ الكبير.

٣. في هامش «ع»: وكان المراد من الشهود أعمّ من الحضور في بعضه أو كلّه «١٢».

٤. في هامش «ع»: بل المتبادر هذا كما يقال خلاف حاضر أو غائب يقال الحاضر والبادي «١٢». ٥. «ل»: فيها.

٦. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٣٣.

أي تكرير المسافر والمريض بعد ذكرهما أوّلاً لأجل التخصيص، ولك أن تقول: التخصيص يستفاد من الآية السابقة أيضاً، والجواب أنّه ليس فيما سبق تصريح بتخصيص صوم رمضان بخلاف الثاني.

قوله: و[١]لئلّا يتوهّم نسخه كما نسخ قرينة.

أي تكريره لئلّا يتوهّم أنّ رخصة المسافر والمريض في الآية منسوخة كما نسخ القرين وهو قوله: ﴿عَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾ فإنّه منسوخ، كما مرّ.

قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ...﴾ (١٨٥)

تفسير هذه الآية مع زيادة توضيح وتحقيق وتنقيح لكلام المصنّف أن يقال: معنى الآية ـ والله أعلم ـ أنّ ذلك المذكور من حكم المريض والمسافر إنّما هو؛ لأنّ الله تعالى يريد ويحبّ لكم أمراً هيّناً غير شاقّ وصعب وحرج وضيّق في جميع أُموركم، ولا يريد ضدّ ذلك بل يريد عدمه، فإنّ إرادة الشيء مستلزم لعدم إرادة ضدّه بل ادّعى العينية، وأكّد مع ذلك بقوله: ﴿وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ المنفي بالأوّل فيفهم منه كمال المبالغة لإرادة اليسر وعدم العسر فأشار مرّة إلى عدم مرغوبية صوم المسافر ليتقيّد[٢] وجوبه بالحضر، ثمّ التصريح بصوم عوضه بعد زواله، ثمّ بيان[٣] العلّة له[٤] مع نفي ضدّها اللازم لإرادة اليسر، ثمّ التصريح بعدم إرادة العسر، ثمّ بالعلل الأُخر مثل التكبير والشكر على تشريع اليسر دون العسر؛ كما هو المنقول عن الأُمم السابقة[٥]، فيحتمل أن يكون قوله: ﴿وَلِتُكْمِلُوا﴾ علّة الأمر بمراعاة «العدّة» أي إنّما أمرتكم بقضاء الشهر لتكملوا عدّته، ﴿وَلِتُكَبِّرُوا ٱللَّهَ﴾ لتعليم كيفية القضاء للمسافر بعد السفر وللمريض بعد المرض، ﴿وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ علّة اليسر

---

١. في المصدر: أو.
٢. «ش»: لتقيّد.
٣. «م، ل»: ببيان.
٤. «م»: ـ له.
٥. «م»: السالفة.

وإسقاط الصوم، ففيها لفّ ونشر، ويحتمل أنّ كلّ واحد علّة لكلّ واحد؛ بل الظاهر أنّ ﴿لِتُكْمِلُوا﴾ علّة القضاء و﴿لِتُكَبِّرُوا ٱللَّهَ﴾ بمعنى لتعظّموا الله، وتحمدونه ﴿عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ﴾ إليه من العبادات والعلم بكيفية العمل، كما قاله المصنّف.

وأمّا ما قيل: من أنّ المراد به التكبير في عيد الفطر أو التكبير عند رؤية الهلال؛ فكلاهما بعيد، كما أشار إليه المصنّف[1] سيّما الأخير لعدم الفهم وبعد العلّية.

فالحكم الذي يستفاد منها وجوب صوم شهر رمضان بعد حصوله من الآية الأُولى إجمالاً، وكذا وجوب الإفطار على المسافر والمريض لما مرّ تحريره، وفهم أيضاً من بيان اهتمام الواجب تعالى بذلك حيث أكّد بتأكيدات شتّى كما عرفت وجوب القضاء عليهما، ونفي المشقّة والحرج والضيق عن العباد في كلّ الأُمور؛ إلّا مشقّة علم وجوب تحمّلها لمصلحة يعلمها الله، وعدم مشروعية عبادة شاقّة من عند نفسه ـ كما يدلّ عليه غيرها من الآيات والأخبار ـ فيكون الشريعة سهلة فكأنّما ذكرت هذه الآية لتأكيد وجوب الإفطار على المسافر والمريض؛ ليندفع وهم عدم جواز ذلك بل عدم وجوبه أيضاً، ولبيان أنّ الواجب في الآية الأُولى هو صوم أيّام شهر رمضان وأنّ اليسر مطلوب والعسر منتفي، وإلّا فعلم وجوب الصوم من الأُولى وعدمه عليهما.

ولا يبعد أيضاً الاستدلال على جواز السفر في شهر رمضان من غير ضرورة بهذه الآية وما قبلها، حيث فهم أنّ المسافر يجب عليه الإفطار والقضاء كما مرّ، ولو كان السفر غير جائز كان كذلك بل كان الواجب الصوم ويحرم الإفطار ولا يجب القضاء؛ بل يجزي ما صامه في السفر، ولأنّ هذه الآية يدلّ على نفي العسر وطلب اليسر، ولا شكّ أنّ منعه من السفر لما ينتفع به لدينه أو دنياه عسر وليس بيسر، ويدلّ عليه بعض الأخبار الصحيحة الصريحة.

---

١. في هامش «ع»: حيث ذكرهما مصدّراً بـ«قيل» «١٢».

[ما أفاده الشيخ أبو الفتوح الرازي في ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ...﴾]

وقال الشيخ الأجل أبو الفتوح الرازي في تفسيره: خداى جلّ جلاله تذكير فضل و نعمت خود كرد بر بندگان، و آن كه او به ايشان نيكوترست[١] از آن كه ايشان به خود، و آن كه او به ايشان خير بهتر خواهد از آن كه ايشان به خود، و بنابرين[٢] مى‌گويد: من به شما خوارى[٣] و آسايش و راحت خواهم، رنج و دشوارى نخواهم، اى عجب در سراى دشوارى به تو خوارى خواست، در سراى خوارى به تو كى دشوارى خواهد، خواست او به تو اين است كه[٤] گفت: پس در آيت دليل ظاهرست[٥] بر بطلان مذهب جَبْر. و آنكه خداى تعالى به بنده كفر خواهد و عقاب و مضرت خواهد، اگر گويد: كه او مالک الملک است، آن كند كه او[٦] خواهد، به جواب[٧] بگو: مالک الملک است، آن كند كه او خواهد، ليكن[٨] مالک الملكى حكيم است، نه مالک الملكى سفيه است، آن كند كه او خواهد، و ليكن[٩] آن كند كه در او[١٠] برازد، نه آن كه در تو با همه عيب[١١] كه داى[١٢] نبرازد[١٣]، حسن بصرى نزد[١٤] رابعه عدويه شد كه او را بپرسد از رنجى كه رسيده بود او را، گفت: يا رابعه چونى؟ گفت: چنان[١٥] كه او مى‌دارد، گفت: چونت مى‌دارد؟ گفت: چنان كه او مى‌خواهد، گفت: چون مى‌خواهد؟ گفت: چنان كه او را[١٦] برازد شرم[١٧]

---

١. في المصدر: نيكو نظر تر است.
٢. في المصدر: ـ بنابرين.
٣. في هامش «ع»: آسانى «١٢».
٤. في المصدر: ـ خواست او به تو اين است.
٥. «ل» والمصدر است.
٦. في المصدر: ـ او.
٧. في المصدر: گوئيم: بلى.
٨. في المصدر: ولكن.
٩. في المصدر: ولكن.
١٠. «ع، م، هـ»: درو پردازد، و«ل»: درو برازد.
١١. في المصدر: معيوبيّت.
١٢. في المصدر: ـ كه دارى.
١٣. «هـ»: نپردازد.
١٤. في المصدر: در نزديک.
١٥. في المصدر: چنانم كم.
١٦. في المصدر: در او.
١٧. «ل»: شرمى.

نداری او در حقّ تو آن می‌گوید از نیکی که در تو نبرازد و لایق تو نباشد، و تو در حقّ او آن می‌گوئی از بدی که در او نبرازد آنچه در حقّ تو گـویند[۱] بـه راست ترا[۲] موافق نیاید، به دروغ در حقّ او آن مگوی، چون[۳] در سـفر دنـیا بـه تـو آسانی خواست در سفر قیامت که صعبترست به تو کی دشواری[٤] خواهـد، بـه خلاف عقل خود بر مَیا، و مخالفت عدل مکن، که مخالفت عدل مـخالفت عـقل باشد، «ومَن خالف عقله فقد خان نفسه»، و هر که چنین کند با خود خیانت کرده باشد، انصاف خود با خود بده، و[٥] بنگر تا حقّ تعالی چون[٦] می‌گوید کـه مـن چه خواهم و چه نخواهم؟ یک جا گفت ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَٰكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾[۷]، دگر جا گـفت: ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُـلْمًا لِلْعِبَادِ﴾[۸] ﴿وَمَا ٱللَّهُ يُرِيدُ ظُـلْمًا لِلْعَالَمِينَ﴾[۹] دگـر جـا گـفت: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُبَيِّنَ لَكُمْ وَيَهْدِيَكُمْ سُنَنَ ٱلَّذِينَ مِنْ قَـبْلِكُمْ وَيَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[۱۰] ﴿وَٱللَّهُ يُرِيدُ أَنْ يَتُوبَ عَلَيْكُمْ وَيُرِيدُ ٱلَّذِينَ يَتَّبِعُونَ ٱلشَّهَوَاتِ أَنْ تَمِيلُوا مَيْلًا عَظِيمًا﴾[۱۱] ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾[۱۲]، ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ ٱلرِّجْسَ أَهْلَ ٱلْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾[۱۳] إلى مـا لا يـحصى مـن الآيات.

او خواست[١٤] و تو ازو[١٥] نفی کردی، آنچه تو خواستی[١٦] و بدو حواله[١٧]

---

١. في المصدر: بگويند.
٢. في المصدر: تو را.
٣. في المصدر: چو.
٤. في المصدر: دشخواری.
٥. في المصدر: ـ و.
٦. في المصدر: چگونه.
٧. المائدة: ٦.
٨. غافر: ٣١.
٩. آل عمران: ١٠٨.
١٠. النّساء: ٢٦.
١١. النّساء: ٢٧.
١٢. النّساء: ٢٨.
١٣. الأحزاب: ٣٣.
١٤. في المصدر: اين آن است كه او خواست.
١٥. في المصدر و«ش»: از او.
١٦. «ش»: درخواسته.
١٧. في المصدر: حوالت.

کردی بیش[١] ازین است، منها قوله: ﴿يُرِيدُونَ لِيُطْفِئُوا نُورَ اللهِ بِأَفْوَاهِهِمْ﴾[٢]، ﴿يُرِيدُونَ اَنْ يُطْفِئُوا نُورَ اللهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللهُ اِلَّآ اَنْ يُتِمَّ نُورَهُ﴾[٣] و این إبا در حقّ او به چه تفسیر خواهی کردن؟ بر[٤] حقیقت سرباز زدن و گردن نـنهادن و امـتناع کردن، این کنایات در حقّ او محقق کنی، در حقّ او مصوّر نشود، و جز به کراهت تفسیر نتوان کردن علی أحد القولین، و تو در حقّ او کراهت اثبات نکنی و او در حقّ تو[٥] می‌گوید: ﴿وَلٰكِنْ كَرِهَ اللهُ انْبِعَاثَهُمْ﴾[٦]، چه اگر مرید الذات گوئی و اگر مرید به ارادتی قدیم اثبات کارهی صورت نه بندد[٧] وعلی أُصولکم، دگر گـفت: ﴿يُرِيدُونَ اَنْ يَتَحَاكَمُوا اِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ اُمِرُوا اَنْ يَكْفُرُوا بِهِ وَيُرِيدُ الشَّيْطَانُ اَنْ يُضِلَّهُمْ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾[٨]، ﴿اِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ اَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَآءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللهِ وَعَنِ الصَّلٰوةِ فَهَلْ اَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾[٩]، هر چه او به تـو حواله[١٠] کرد تو به اراده او حواله کردی، و هر چه به خود حواله کرد تو ازو[١١] نفی کردی، و یقین که درین[١٢] واژگونه کاری[١٣] هر چند[١٤] جهد کنی که مصیب باشی[١٥] مُصاب خواهی بود، چه عجب مردی که به اختیار شکر رها کنی و[١٦]

---

١. في هامش «ع»: یعنی بیش از آیات سابقه است «١٢».
٢. الصّفّ: ٨.
٣. التّوبة: ٣٢.
٤. «ش»: در.
٥. في المصدر: خود.
٦. التّوبة: ٤٦.
٧. في المصدر: نبندد.
٨. النّساء: ٦٠.
٩. المائدة: ٩١.
١٠. في المصدر: حوالت، والموارد الآتية هكذا.
١١. في المصدر: از او.
١٢. «م»: درو.
١٣. في المصدر: ـ و یقین که در این واژگونه کاری.
١٤. في المصدر: چه اگر.
١٥. في المصدر: جهد نکنی تا مصیب باشی ترسم که مصاب باشی.
١٦. في المصدر زيادة: و به جبر.

طالب صاب[١] باشى، پس مثال تو چنان باشد كه شاعر گفت:

جناب تجنّبناه ليس بمجدب وبحر تخطّيناه ليس بمرزم
ومَنْهَل ما[٢] قد تركناه خلفَنا زُلالاً وبِعناه بشربة علقم
ولم أرَ مثلي ما يفارق جنّةً ويقرع بالتطفيل باب جهنّم

به بهشت خوانده در نروى، ﴿وَٱللَّهُ يَدْعُوٓاْ إِلَىٰ دَارِ ٱلسَّلَٰمِ﴾[٣]، به دوزخ خود را به طفيل دراندازى كه ﴿لَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ﴾[٤] اين احوال چنين است، و زمام اختيار بدست تست آنچه خواهى براى خود اختيار مى‌كن[٥].

[قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ أُجِيبُ...﴾ (١٨٦)]

لا يخفى أنّ تعريف الداعي اشارة إلى داع خاصّ وهو الذي يدعو متيقّناً للإجابة ويطلب ما له فيه المصلحة، لا المحرّم ولا ما لا يليق بحاله وليس فيه المصلحة أو يكون إلى الحين، وبالجملة أنّ الله يعلم المصلحة ويستجيب معها ولا يستجيب بدونها، ويعجّل ويؤخّر لذلك، ولو لم يستجب يعوّض أو يثيب في الدنيا والآخرة، فعلى تقدير عدم الإجابة لا ينبغي الترك فإنّ[٦] ذلك لمصلحة، فاندفع بما قرّرناه السؤال المشهور كما ذكره المفسّرون أيضاً.

فإن قيل: ما اقتضته الحكمة والمصلحة لابدّ أن يفعله تعالى سيّما على أُصول أهل العدل فما معنى الدعاء وإجابته؟

الجواب أنّ الدعاء عبادة في نفسها يعبد الله تعالى بها؛ لما في ذلك من إظهار الخضوع والافتقار إليه تعالى، وأيضاً يجوز أن يكون وقوع ما سأله إنّما صار

---

١. «هـ»: صحابة.
٢. في المصدر: ماء.
٣. يونس: ٢٥.
٤. الأعراف: ١٧٩.
٥. **تفسير روض الجنان وروح الجنان** ٣ / ٢٥ ـ ٢٧.
٦. «ش»: لأنّ.

مصلحة بعد الدعاء لا قبله، ففي الدعاء هذه الفائدة.

وعن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: ربّما أُخّرت عن العبد إجابة الدعاء ليكون أعظم لأجر السائل وأجزل لعطاء الأمل[١].

وفي الحديث أنّه قال صلى الله عليه وآله: «ما من مسلم دعى الله سبحانه بدعوة ليس فيها قطيعة رحم ولا إثم إلّا أعطاه بها إحدى خصال ثلاث: إمّا أن يعجّل دعوته وإمّا أن يدّخر له في الأجر وإمّا أن يدفع عنه من السوء مثلها»[٢].

[قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمْ...﴾ (١٨٧)]

قوله: روي أنّ المسلمين كانوا [إذا أمسوا حلّ لهم الأكل والشرب والجماع إلى أن يصلّوا العشاء الآخرة أو يرقدوا] إلى آخره.

هذه الرواية مذكورة في الكشّاف أيضاً وأنت تعلم أنّ هذا لا يناسب ما نقلنا عنهما في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِيمَ رَبُّهُۥ﴾[٣] الآية حيث قال: إنّها تدلّ على أنّ الفاسق لا يصلح للإمامة[٤] وهذا دليل على أنّه.

قوله: و﴿لَيْلَةَ ٱلصِّيَامِ﴾ الليلة التي تصبح منها صائماً.

الظاهر أنّ الغرض منه دفع قول من خصّها بأوّل ليلة من رمضان كما هو المذكور في بعض التفاسير، إلّا أن يقال: مراده هو أنّ الجماع لمّا كان مستحبّاً في جميع ليالي رمضان قال: إنّ الجماع في أوّل ليلة من كلّ شهر مكروه إلّا أوّل ليلة من رمضان؛ لأنّه من جملة لياليه.

قوله: وإيثاره[٥] [هاهنا] لتقبيح ما ارتكبوه إلى آخره.

---

١. **مجمع البيان** ٢/١٩؛ **الدعوات** للراوندي، ٤١؛ **عدّة الداعي** لابن فهد الحلّي، ٢٤.

٢. انظر: **الدعاء** للطبري، ٣٢؛ **مجمع البيان** ٢/١٩؛ **تفسير الثعلبي** ٢/٧٥.

٣. البقرة: ١٢٤.

٤. **الكشّاف** ١/٣٠٩.

٥. في هامش «ع، م، هـ»: الحاصل أنّ قوله: وإيثاره، إلى آخره، جواب سؤال مقدّر وهو أن

[وجه إيثار لفظ ﴿ٱلرَّفَثُ﴾ على غيره من الألفاظ]

يعني كنّى هاهنا بالرفث عن الجماع وكان من حقّ الظاهر أن يكنّى عن الرفث لا به وإنّما عدل إليه ليرتدع من ارتكبه.

قال صاحب الانتصاف: ويؤيّد ذلك أنّه تعالى لمّا أباحه قال: ﴿فَٱلْـَٰٔنَ بَاشِرُوهُنَّ﴾ فعاد إلى الكنايات المألوفة ويشكل بقوله: ﴿فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِى ٱلْحَجِّ﴾[١] ولم يسبق منهم فعل، وجوابه أنّه في آية الحجّ منهي عنه فهجّنه لينفّرهم عن التورط فيه[٢].

قوله: [﴿فَٱلْـَٰٔنَ بَاشِرُوهُنَّ﴾ لما نسخ عنكم التحريم] وفيه دليل على جواز نسخ السنّة بالقرآن.

لأنّ حرمة الأكل والشرب والجماع في مبدأ الإسلام لم يكن بشيء من الكتاب بل بالسنّة.

قوله: وقيل: النهي عن العزل.

يعني قوله تعالى: ﴿وَٱبْتَغُوا مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمْ﴾ نهى عن العزل مقابل للقول بطلب الولد، عبّر عنه بالنهي بناء على أنّ الأمر بالشيء نهى عن ضدّه أو مستلزم له.

قال المحشّي الفاضل: وفيه أنّ العزل عن الإماء غير منهيّ، ودفعه الكشّاف بأنّ الكلام في الحرائر، ووجّهه التفتازاني بأنّه نظر[٣] إلى أنّهنّ أصل في النكاح، ويتّجه عليه أنّه لو خصّ النساء بالحرائر لخصّ إحلال الرفث بالحرائر[٤]، انتهى.

⇦ يقال: فلم آثرها هنا لفظ الرفث الدال على القبيح دون لفظ الإفضاء والمباشرة وغيرهما مع أنّ الواجب أن يكفى عنه، فأجاب لأجل تقبيح ما ارتكبوا وردعهم عنه «١٢ منه رحمه الله».

١. البقرة: ١٩٧.

٢. انظر: **الإنصاف في ما تضمّنه الكشّاف** لأحمد بن محمّد الإسكندري ١/٣٣٧، مع تصرّفات قليلة.

٣. في المصدر: نظراً.

٤. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٣٥.

أقول: لقائل أن يقول: هب أنّ إحلال الرفث مخصوص بالحرائر بمفهوم الآية ولا يقدح ذلك في دفع الكشّاف وتوجيهه بما ذكر لجواز أن يكون تعميم إحلال الرفث معلوماً بدليل آخر كإجماع أو خبر فتدبّر.

[قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ...﴾ (١٨٧)]

[تحقيق في وقت الصوم ونيّته]

لا خفاء في دلالته على تحريم الأكل والشرب بعد الفجر للغاية؛ لأنّ مفهوم الغاية حجّة كما هو الحقّ المبيّن في الأُصول، وهذا على تقدير حمل الأمر على الإباحة بالمعنى الأعم واضح وبالمعنى الأخصّ كذلك، بضمّ أمر آخر إليه لا على حمله على الاستحباب، وليس ببعيد إخراج جزء ما قبل الفجر أيضاً من باب المقدّمة، فيجريان في ذلك أيضاً كما يجريان في جزء من أوّل الليل كذلك، كما[١] هو المصرّح في الأُصول، فحينئذ يمكن أن لا يصحّ النيّة مقارنة للفجر فكيف في النهار؛ لوجوب تقديمها على المنوي بحيث لا يقع جزء منه خالياً عنها يقيناً، وذلك لم يتحقّق إلّا بوقوعها قبله؛ ففهم أيضاً وجوب النيّة لأنّ الصوم المنوي وهو الإمساك في تمام النهار مع جزء من الليل من باب المقدّمة لابدّ أن لا يخلو عن النيّة يقيناً، ولو لم يكن في الليل لم يتحقّق ذلك.

نعم لو فرض تحقّق الصوم بدون جزء من الليل يمكن القول بالمقارنة فتسقط المقدّمة كما في سائر ما يجعلونه مقدّمة الواجب، فبناء على ما تقرّر عندهم يلزم مقارنة النيّة لذلك[٢] الجزء، فجوازها من أوّل الليل وكذا النهار فيما يجوّزونه يحتاج

١. «ش»: ـ كما.

٢. في هامش «ع»: أي أنّه لو وجب بعد الفجر يلزم وقوع جزء منه بلا نيّة وهو باطل «١٢ منه رحمه الله».

إلى دليل، فقد ظهر لك من ذلك أنّه على تقدير جعل «حتّى» غاية للمباشرة أيضاً لا يدلّ على جواز الوطئ إلى الفجر؛ ليدلّ على جواز الغسل نهاراً و[١] صحّة صوم المصبح جنباً، وما ذكره في الكشّاف بقوله: قالوا[٢]: فيه دليل على جواز النيّة بالنهار في صوم شهر رمضان وعلى جواز تأخير الغسل إلى الفجر[٣]، كما قاله المصنف أيضاً غير ظاهر.

وأمّا ما ذكره الفاضل المحشّي من أنّ دلالة الآية ليس إلّا على أنّ المباشرة لا ينافي الصوم أمّا أنّ أمراً آخر معه لا ينافي[٤] فلا، فلو ثبت أنّ الصوم لا يصحّ جنباً فالجنابة مانعة لا المباشرة، كيف[٥] وخروج المني بعد الصبح مبطِل، ولو[٦] كان جواز المباشرة إلى الصبح اقتضى جواز ما يلزمه للزم جواز الصوم مع خروج المني بعد الصبح مع أنّ الاستمناء مفسد[٧]، انتهى كلامه.

فأقول: فيه نظر؛ لأنّ إصباح المباشر جنباً إنّما يلزم من المباشرة إلى الفجر، فإذا جاز له المباشرة إلى الفجر لزم صحّة جواز صومه جنباً؛ ضرورة أنّ جواز الملزوم يستلزم شرعاً جواز اللازم.

نعم لو كان المراد بالجنابة هاهنا ما هو أعمّ ممّا يترتّب على المباشرة، وعلى غيرها كالاستمناء والاحتلام كما يظهر من تشبّث المحشّي آخراً بالاستمناء لصحّ[٨] منع اللزوم، وليس كذلك؛ بل المراد جواز صوم المصبح جنباً بالجنابة اللازمة للمباشرة الحاصلة منها؛ كما بيّناه، فتأمّل.

وأمّا ما ذكره صاحب الكشف في توجيه ذلك ناقلاً عن فخر الإسلام من أنّ فيه إشارة إلى أنّ النيّة في النهار منصوص عليها بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى

---

١. «ش، م، ل»: أو.

٢. في المصدر: قال.

٣. **الكشّاف** ١/ ٣٣٩.

٤. في المصدر: لا ينافيه.

٥. في المصدر: كيف لا.

٦. في المصدر: فلو.

٧. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٣٦.

٨. «ش»: يصحّ.

﴿ٱلَّيۡلِ﴾ بعد إباحة الجملة إلى طلوع الفجر وحرف «ثمّ» للتراخي فيصير العزيمة بعد الفجر لا محالة؛ لأنّ الليل لا ينقضي إلّا بجزء من النهار، إلّا أنّا جوّزنا تقديم النيّة على الفجر بالسنّة، فأمّا أن يكون الليل أصلاً فلا، انتهى.

ففيه نظر؛ إذ لنا أن نمنع التراخي عن الغاية بل عن إحداث الفعل كما في قوله تعالى: ﴿أَحۡيَاكُمۡ ثُمَّ يُمِيتُكُمۡ ثُمَّ يُحۡيِيكُمۡ﴾[١] هذا وقوله: بعد الفجر يقتضي أن يكون الصوم بعد إنقضاء جزء من النهار من طريق الأولى وليس كذلك اتّفاقاً على أنّ ما بعد الغاية يباين ما قبلها والعزيمة أن يدخل شيء من الليل كما في غسل بعض الرأس لغسل الوجه، وقوله: لأنّ الليل لا ينقضي إلّا بجزء من النهار؛ ممنوع غاية المنع، نعم عند انقضاء جزء من النهار يحكم جزماً بأنّه قد انقضى قبله، ثمّ بعد التسليم يدلّ على أنّ الإتمام متراخ والإتمام تصير الشيء تامّاً على قياس البعدية فإنّها يتحقّق بعد انقضاء شيء منه، والذي يصحّ أن يقع منه في الليل هو النيّة اتّفاقاً فدلالته على وجوب التبييت لا أقلّ من ارتفاع الدلالتين والحمل على الإتيان به ابتداء كلام مجازي لا يصار إليه إلّا بدليل.

هذا والحديث أعني قوله: لا صيام لمن لا يعزم من الليل[٢]، معمول به؛ إذ لا يلزم نسخ الكتاب على المذهبين كما لاح تقريره، وبهذا يعلم أيضاً فساد ما ذكره في توجيه جواز تأخير الغسل إلى الفجر حيث قال: إنّ إنفهامه من قوله: ﴿حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ﴾ أوضح فإنّه يقتضي جواز استغراق الوقت بالمباشرة إلى الفجر، ولا محالة الغسل يقع بعد طلوعه، وأمّا من قوله: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا﴾ فمبني على ما قرّر من التراخي فإنّ المنفي الإتيان به تامّاً، انتهى.

وقد يوجّه الأوّل أيضاً بما يقرب عن كلام صاحب الكشف ويقال: إنّ معنى قوله

---

١. البقرة: ٢٨.

٢. **سنن الترمذي** ٢/١١٦؛ **تصحيفات المحدّثين** ٢/٥٤٨.

تعالى: ﴿ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيَامَ﴾ بعد قوله: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾ ائتوا بالصوم تامّاً فيكون الإتيان بالصوم مأموراً به بعد الفجر والنية مع الفعل فيلزمه إيقاع النيّة بعد الفجر.

قال صاحب التعريب: فيه نظر؛ إذ تقدّم الغسل مع حلّ الوطئ إلى الفجر غير ممكن دون تقدّم النيّة وما يستدلّ على العكس بأنّ الإتمام مأمور به بعد الفجر وهو مسبوق بالأمر بالشروع وهو إمّا بترك الفطر وهو لا يلزم قبل الفجر بالإجماع وإمّا بالنيّة وهو المطلوب؛ لأنّا نقول: إن أردت بقولك بعد الفجر عقيبه متّصلاً به فهو ممنوع؛ إذ ثمّ للتراخي فيجوز أن يسبق الشروع بالنيّة الإتمام وهو مع ذلك واقع بعد الفجر.

وقال العلّامة الرازي: يمكن أن يستدلّ على جواز النيّة بالنهار بأنّه إذا جاز تناول المفطرات واستعمالها إلى الفجر تبيّن أنّه لا يجب الصوم في جزء من الليل وهو ظاهر، وحينئذ لا يجب الصوم إلّا بالنهار؛ لأنّ صوم الليل لا يجب لجواز إفطار جميع الليل وصوم النهار لا يجب أيضاً بالليل لتعذّره؛ ولعدم وجوبه قبل دخول وقته، وإذا لم يجب الصوم إلّا في النهار لم يجب النيّة إلّا فيه؛ لأنّ وجوب النيّة فرع على وجوب الصوم بالقياس على سائر العبادات الشرعية.

أو نقول: إنّما دلّ على جواز النيّة بالنهار؛ لأنّ «ثمّ» للتراخي، والإتمام المأمور به على سبيل التراخي إمّا بالنيّة أو بترك المفطر؛ إذ لا ثالث لكن ترك الفطر يجب عقيب الفجر على الفور بالإجماع، فيتعيّن النيّة.

وأيضاً ففي الفقهاء من قال بوجوب تجديد النيّة عقيب الأكل، فعلى هذا إذا جاز الأكل إلى الفجر وجب تجديد النيّة بالنهار، انتهى كلامه وفيه ما فيه، فتأمّل.

ثمّ الظاهر أنّ «حتّى» غاية للشرب[1]؛ لأنّ المذهب الحقّ الثابت[2] في الأُصول

---

١. في هامش «ع، م، هـ»: أشار بهذا الكلام إلى ردّ ما ذكره المصنّف بقوله: وفي تجويز المباشرة

أنّ القيد المذكور بعد الجمل المتعدّدة للأخيرة، فكأنّه أشار إليه صاحب الكشّاف بإسناد ما مرّ إلى الغير حيث قال: قالوا: إلى آخره.

كيف لا وهو خلاف مذهب الحنفي، وأمّا هنا فيمكن تعلّقه بـ«كلوا» أيضاً؛ لأنّه مع الشرب كشيء واحد فكأنّهما جملة واحدة، أو نقول: ليس بمتعلّق إلّا بالشرب وكون الأكل مثله لدليل آخر من السنّة والإجماع أو إجماع مركّب، وكذا غاية الجماع واشتراط الصوم بالغسل في الليل وعدمه يفهم من موضع آخر، وأكثر الإمامية على اشتراطه، وابن بابويه منهم على عدمه، والأخبار مختلفة، والظاهر مذهب ابن بابويه للأصل والرواية الصريحة الصحيحة، وظاهر الآية حيث دلّت على جواز الرفث والمباشرة في جميع أجزاء الليل، والشريعة السهلة، وأولوية الجمع[٣] بين الأدلّة بحمل ما يدلّ على الغسل ليلاً على الاستحباب، ولكن الاحتياط مع الجماعة.

قوله: [واكتفى ببيان الخيط الأبيض بقوله ﴿مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ عن بيان ﴿ٱلْخَيْطِ ٱلْأَسْوَدِ﴾ لدلالته عليه] وبذلك خرجا عن الاستعارة إلى التمثيل.

[التحقيق في وجه اكتفائه ببيان الخيط الأبيض بقوله ﴿مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾]

قال بعض فضلاء الزمان: هذا ممّا ذكره صاحب الكشّاف وقد ذكره العلّامة في المطوّل أيضاً، ولي فيه نظر؛ بيانه من أنّ الفجر إذا كان بياناً للخيط الأبيض كان

⇦ إلى الصبح الدالّة على جواز تأخير الغسل إليه وصحّة صوم المصبح جنباً، وحاصل الردّ منع الدلالة مستنداً بأنّه يجوز أن يتعلّق «حتّى» بقوله: «واشربوا» فقط أو بقوله: «كلوا واشربوا» فقط، وعلى التقديرين لا يلزم جواز الإصباح جنباً للصائم، وما ذكره بعض فضلاء العصر في بعض تعليقاته من دعوى ظهور تعلّق «حتّى» بالجميع لا بالأكل والشرب مفرداً أو مثنىً ففيه ما فيه «١٢ منه رحمه الله».

٢. «ش»: ثابت.

٣. «ش»: ـ الجمع.

الخيط الأبيض مستعملاً في معنى الفجر، وكان المراد منه هذا المعنى، وظاهر أنّه لم يوضع له فيكون لفظاً مستعملاً في غير الموضوع له، والمستعمل في غير الموضوع له منحصر عندهم في الكناية والمجاز، ولا يكون كناية بقيام[1] القرينة الصارفة عن إرادة الموضوع له فتعيّن أن يكون مجازاً، وهو منحصر في المجاز المرسل والاستعارة، ولا يكون مجازاً مرسلاً؛ لأنّ العلاقة هي المشابهة فتعيّن أن يكون استعارة، فلا يصحّ أنّهما خرجا عن الاستعارة ودخلا في التمثيل؛ أي التشبيه، ولو التزم أنّه ليس استعارة لزم فساد تعريف الاستعارة؛ لصدقه عليه، وعدم انحصار المجاز في الاستعارة، ودخلا في التمثيل[2] والمجاز المرسل.

فإن قلت: قد صرّحوا بأنّ الاستعارة لا بدّ أن يطوي ذكر المشبّه ويكون بناء الكلام على تناسي التشبيه، وهاهنا ليس كذلك.

قلت: لو صحّ لزوم هذا لزمهم الفساد في الموضعين؛ فيلزمهم إمّا ترك الاشتراط المذكور أو تغيير[3] التعريف والحصر، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلاً: فلأنّهم قد صرّحوا بأنّ اللفظ إذا استعمل في غير ما وضع له بعلاقة المشابهة فإن كان هناك قرينة صارفة عن إرادة المعنى الموضوع له فهو استعارة وإلّا فهو تشبيه، وحينئذ نقول: لا قرينة هاهنا صارفة عن إرادة المعنى الموضوع له، وقوله تعالى: ﴿مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ لا يصلح بمجرّد مفهومه لأن يكون صارفاً عن ذلك؛ لأنّه كما يجوز تعلّقه بـ«الخيط الأبيض» على ما قالوا يجوز تعلّقه بقوله: ﴿يَتَبَيَّنَ﴾ بأن يكون المعنى حتّى يتبيّن لكم من ضوء الفجر وسببه[4] الخيط الأبيض من الخيط الأسود، ولهذا روي أنّ مع البيان المذكور وقع الاشتباه لعدي بن حاتم رضي الله عنه، وحمل الخيطين على المعنى الموضوع له، ثمّ بيّن له النبي صلى الله عليه وآله ما أُريد

---

١. «ش»: لقيام.

٢. «ل، م»: ـ ودخلا في التمثيل.

٣. «م، ش»: تغيّر.

٤. «ش»: بسببه.

من التشبيه[1]، وبيان النبي ﷺ لذلك دليل منفصل لا يوجب كون قوله تعالى: ﴿مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ نصّاً في كونه بياناً للخيط الأبيض ليصير بذلك قرينة صارفة عن إرادة الموضوع له؛ بل ربّما يتبادر من الاكتفاء بقوله: ﴿مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ بدون أن يضمّ إليه قوله: ومن ظلمة آخر الليل مثلاً تعلّقه بقوله: ﴿يَتَبَيَّنَ﴾ دون الخيط الأبيض، وبهذا ظهر أيضاً اندفاع[2] قوله وأيضاً تعريفهم للاستعارة صادق عليه إلى آخره.

وذلك لأنّ الاستعارة على ما عرفت هو استعمال اللفظ غير ما وضع له، وقد عرفت أنّ قوله: ﴿مِنَ ٱلْفَجْرِ﴾ لا يصلح لأن[3] يكون قرينة صارفة عنها.

وأمّا ثانياً: فلأنّ ما ذكره من لزوم فساد الحصر والتعريف المذكورين في هذا المقام مدفوع، بأنّه على تقدير تسليم اللزوم لا فساد في التزامه عندهم، ولا يوجب إشكالاً في مقصودهم.

أمّا الأوّل فلأنّ أكثر ما ذكر في كتب هذا الفنّ بصورة الحصر ضوابط لما ثبت عندهم بالاستقراء لا الحصر العقلي حتّى يقدح فيه احتمال قسم آخر عقلاً، ولهذا قال صاحب الفوائد الغياثية[4] في هذا المقام من كتابه ما حاصله: إنّ بيان الحصر في الأقسام الأربعة تكلّف للضبط ومن ادّعى أنّ حصر أُصول علم البيان في الأقسام الأربعة حصر عقلي، لا استقراءي، فعليه البيان.

وأمّا الثاني فلأنّ عدم جامعية تعريف الاستعارة أو مانعيته مثلاً إنّما يتوجّه لو

---

١. عدي بن حاتم قال: قلت: يا رسول الله ما الخيط الأبيض من الخيط الأسود أهما الخيطان؟ قال: إنّك لعريض القفا إن أبصرت الخيطين، ثمّ قال: لا؛ بل هو سواد الليل وبياض النهار، انظر: **صحيح البخاري** ٥/ ١٥٦؛ **الكشّاف** ١/ ٣٣٩.

٢. «م»: اندفع.

٣. «م»: أن يكون.

٤. الفوائد الغياثية في المعاني والبيان للقاضي عضد الدين عبد الرحمان بن أحمد الإيجي المتوفّى سنة ٧٥٦ ق. انظر: **كشف الظنون** ٢/ ١٢٩٩؛ **معجم المؤلّفين** ٥/ ١١٩.

ادّعى المعرّف أنّ تعريفه ذلك جامع مانع[١]، وليس تعريفاً بالأعمّ كما هو مدار أرباب العربية سيّما في تعريفاتهم اللفظية، ولا دلالة لكلامهم على ادّعاء ذلك بل الظاهر أنّهم تسامحوا في التعريف أوّلاً اعتماداً على ما ذكر من الاشتراط ثانياً كما قد يتسامحون فيه أيضاً؛ اعتماداً على ما سيذكر من المثال، وأمثال هذه المسامحات كثيرة في تعريفات أرباب العلوم العقلية كما ذكر بعضها العلّامة الدواني في حاشيته[٢] القديمة على شرح التجريد؛ فما ظنّك بأرباب العربية وأصحاب الفنون الأدبية.

وبالجملة الأمر في هذا الباب ليس على ما زعمه هذا الفاضل[٣] من الاستصعاب حتّى كأنّه في إيراد هذا قد وجد تمرة الغراب والله الموفّق للصواب.

[ما يراد بـ ﴿وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي ٱلْمَسَاجِدِ﴾]

كأنّه لمناسبته اشتراط الصوم في الاعتكاف ذكر متّصلاً بأحكام الصوم ففيه ردّ على الشافعي حيث ذهب إلى صحّة الاعتكاف لغير صوم خلافاً لباقي الفقهاء والإمامية.

قوله: فينفي صوم الوصال.

قيل عليه: إن أراد بالوصال جعل الليل أيضاً محلّاً للصوم متّصلاً بصوم النهار أو إمساك اليومين وجعلهما صومة واحدة فالآية تنفيه.

وإن أُريد أنّه لا يتخلّل الإفطار بين اليومين فليس فيه دلالة على نفيه.

قوله: وفيه دليل على أنّ الاعتكاف يكون في المسجد [ولا يختصّ بمسجد دون مسجد] إلى آخره.

---

١. «ش»: ومانع.

٢. «ل، ش»: حاشية.

٣. «م»: التفتازاني.

فيه نظر؛ أمّا أوّلاً: فلخفاء دلالة الآية بمجرّدها من غير انضمام تعريف الاعتكاف وثبوت الحقيقة الشرعية[١] على أنّ الاعتكاف لا يكون في غير المسجد كما هو ظاهر كلامه، وكذا في دلالتها على عدم الاختصاص بمسجد دون مسجد كما هو صريح كلامه، ولو سلّم إرادة عموم المساجد أيّ مسجد كان لا يفهم منه جواز الاعتكاف في أيّ مسجد كان بل تحريم المباشرة في أيّ مسجد يجوز الاعتكاف فيه ويتحقّق، ومن الجائز أن يكون ذلك مخصوصاً ببعض دون بعض، كما قيل إنّ مالكاً يقول باختصاصه بالجامع، وكذا بعض الإمامية، وبعض يقول باشتراطه في مسجد جمّع فيه جمعة، وقيل: جماعة.

فخصّ البعض بالأربعة المسجدين ومسجد الكوفة ومسجد البصرة، وبعضهم بالثلاث الأُول، والجمهور من العامّة على أنّه مسجد جماعة.

وقرأ مجاهد: في المسجد.

وهذا كلّه يدلّ على فهم الاختصاص وعدم فهم العموم إلّا أن يقال: إنّهم فهموا العموم وخصّصوا بدليل آخر؛ وإن كان يلزمهم خلاف الظاهر من الآية، ولكنّه غير بعيد ولا عزيز[٢].

وأمّا ثانياً: فلأنّ النهي فيما نحن فيه ليس بمتعلّق بالعبادة حتّى يلزم تعلّق الأمر والنهي بشيء واحد شخصي فيكون محالاً فيفسد.

وبالجملة النهي في العبادة إنّما يوجب الفساد إذا تعلّق بها أو بجزئها أو بشرطها الشرعي المأمور به، وتلخيصه[٣] في كلّ صورة يلزم اجتماع الطلب والنهي يفسد، وهاهنا ليس كذلك، فتأمّل، بل يمكن كون التحريم لكونه في المسجد لا الاعتكاف.

---

١. في هامش «ع، م، هـ»: يمكن أن يقال: إنّ اقتران الحكم بالوصف يشعر بالعلّية، فيجب أن يكون لقوله في المساجد مدخل في العلّية فإمّا لأنّ العلّة القريبة وهي الاعتكاف متوقّفة عليه، أو لأنّ امتناع المباشرة متوقّف عليهما والثاني باطل فتعيّن الأوّل، فتأمّل «١٢ منه رحمه الله».

٢. زبدة البيان.

٣. في هامش «ع» بدل: وملخّصه.

[قوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ...﴾ (١٨٨)]

قوله: أي ولا يأكل بعضكم مال بعض إلى آخره.

قد أشار بهذا التفسير إلى دفع سؤال مقدّر متوجّه على ظاهر الآية، وهو أنّه تعالى أضاف الأموال إلى المخاطبين، فكيف يكون باطلاً فإنّ مال الرجل حلال له ولا شيء من الحلال بباطل.

وحاصل الدفع أنّه مجاز من باب إطلاق الكلّ على الجزء والمراد لا يأكل بعضكم مال بعض بالباطل كالنهب والسرقة والتزوير ونحو ذلك[١]، ويمكن أن يحمل الآية على أنّ معناه لا تأكلوا أموالكم المشتركة بينكم بالباطل حتّى يفهم بطريق الأولى النهي عن المال الخاصّ بالغير، وعلى هذا التوجيه ظهر فائدة لفظ «بينكم»، ولا يتوجّه السؤال بأنّه لم لم يقل: ولا تأكلوا مال الغير بالباطل.

فإن قلت: هذه العبارة غير ظاهر مطابقته بسبب النزول على ما دلّ عليه الحديث المذكور.

قلنا: ظهر تطبيقه بما قلنا؛ فإنّ النهي عن أكل المال المشترك يدلّ على النهي عن المال الخاصّ بطريق الأولى.

قوله: وهي[٢] دليل على أنّ حكم القاضي لا ينفذ باطناً.

[حكم القاضي وإنفاذه]

أقول: المخالف في ذلك هم الحنفية حيث قالوا: القضاء بحلٍّ وحرمةٍ تنفذ ظاهراً وباطناً ولو بشهادة زور.

قال شارح الوقاية في فقه الحنفية: فلو أقامت بيّنة زور أنّه تزوّجها حلّ له تمكينها ظاهراً وباطناً، ثمّ اعترف بأنّ هذا مشكل جدّاً؛ لأنّ الحرام المحض وهي

---

١. **كنز العرفان في فقه القرآن** ٢ / ٣٨٠.
٢. في المصدر: وفيه.

الشهادة الكاذبة كيف يكون سبباً للحلّ.

وأيضاً للمكلّف أن يقول: يا ربّ إن كان القاضي حكم بذلك لأنّه غير عالم بحقيقة القضية وكذب الشاهد فكيف تحكم بذلك مع كونك عادلاً لا تجور وعالماً لا تجهل، فما يقول الربّ؟!

فإن قلت: لا يسأل عمّا يفعل، فلا يصحّ للمكلّف هذا القول.

قلت: لا والله كيف يتصوّر منه أن يحكم بشيء ولا يقدر على تتميم الحجّة، ويكون مخالفاً للعدالة والحكمة التامّة، أو يدخل أحداً في النار بلا إتمام الحجّة عليه، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ﴾[١].

وقد قيل في إرسال الرسول: إنّه لتتميم الحجّة كما في شرح الطوالع للإصفهاني ومثله ما قال الشيخ الأشعري لأُستاده أبي علي الجبّائي، ويؤيّده ما وقع لرسول الله في قصّة بني ظفر[٢] ونزول هذه الآية ﴿وَلَا تَكُن لِّلْخَآئِنِينَ خَصِيمًا﴾[٣] الآية.

قوله[٤]: فإنّ ارتكاب المعصية مع العلم بها أقبح.

فيه نظر؛ لدلالته على أنّ الإتيان بالمعصية مع عدم العلم بكونها معصية قبيح وهو ممنوع فالصواب أن يوجّه ذلك[٥] بأنّ التكليف مشروط بالعلم كما تقرّر في موضعه.

[قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ...﴾ (١٨٩)]

قد يجعل هذا من قبيل الأُسلوب[٦] الحكيم والأولى أن يقال: إنّ السؤال سؤال

---

١. النّساء: ٤٠.

٢. انظر: **الكشّاف** ١/ ٥٦١ ـ ٥٦٢؛ **مجمع البيان** ٣/ ١٦١.

٣. النّساء: ١٠٥.

٤. في المصدر هذه الفقرة مقدّمة على الفقرة السابقة.

٥. في هامش «ع»: أي التقيد بالعلم في قوله: ﴿**وأنتم تعلمون**﴾ [البقرة: ١٨٨] «١٢».

٦. في هامش «ع»: وهو تلقّي السائل بغير ما يتطلب تنزيل سؤاله منزلة غيره لينبّه على تعدّيه عن سؤال هو أليق بحاله وأهمّ له إذا تأمّل «١٢ منه رحمه الله».

عن الحكمة والفائدة.

وأُجيب ببيان الحكمة وليس السؤال عن السبب الموجب؛ إذ ليس عبارة السؤال دالّة عليه، هذا ما اختاره صاحب الكشّاف؛ لكن عبارة المصنّف في قوله: أو أنّهم لمّا سألوا عمّا لا يعنونه[١]، إلى آخره، يدلّ على أنّه من الأُسلوب الحكيم؛ لأنّ مضمون هذا الكلام أنّهم سألوا ممّا لا يتعلّق بالنبوّة من سبب تشكلات الأهلّة وعلّتها، فأُجيبوا بالحكمة والفائدة تنبيهاً على أنّ اللائق بحالهم مثل هذا السؤال وهو السؤال عن فائدة الأهلّة؛ لأنّه متعلّق بأمر النبوّة.

ولا يخفى أنّ هذا ليس مطلوبهم من السؤال على الوجه المذكور فيكون من قبيل الأُسلوب[٢] الحكيم.

قوله: [وهذا أيضاً من أفعالهم في الحجّ ذكره] للاستطراد.

هو في الأصل أن يطرد الصائد صيداً، ثمّ يعرض له آخر فيطرده ويصيده، لا على سبيل القصد أوّلاً ثمّ استعير لما في الكلام من نحو ذلك وهو أن يذكر غير ما سبق له الكلام إذا تعلّق بوجه من الوجوه.

قال العلّامة الرازي: هذا الجواب أوفق لتأليف النظم؛ لأنّه تعالى لمّا استطرد ذكر عمل من أعمالهم في الحجّ وبيّن قبحه وبيّن أن التقوى في عكس ذلك عمّ التقوى بقوله: ﴿وَٱتَّقُوا ٱللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾، فاندرج فيها جميع ما يجب اعتباره فيها من الأفعال والتروك، فعطف على «واتّقوا» بعض ما كان مشتملاً عليه؛ وهو القتال إشارة إلى الاهتمام بشأنه بحسب الوقت.

[معنى ﴿وَأْتُوا ٱلْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾]

قوله: وتمثيلهم[٣] بحال من ترك باب البيت ودخل من ورائه.

---

١. في المصدر: لا يعنيهم.

٢. «ش»: أسلوب.

٣. في المصدر: بتمثيل.

فيه إشارة إلى ما روى الشيخ أبو الفتوح الرازي في تفسيره عن ابن عبّاس وبرّاء بن عازب وقتادة وعطاء من أنّهم قالوا: إنّ الآية مثل ضربه الله تعالى والمعنى أنّه يجب أن يعرف أبواب البرّ ووجوهها حتّى يقصد من تلك الأبواب والوجوه[١]، وفي تفسير علي بن إبراهيم أنّها نزلت في حقّ أمير المؤمنين عليه السلام تمثيلاً بما قاله رسول الله صلى الله عليه وآله: أنا مدينة العلم وعلي بابها ولا يؤتى[٢] المدينة إلّا من بابها[٣].

وهاهنا قصّة مناسبة وهي أنّ المولى الفاضل حسين الكاشفي السبزواري[٤] لمّا سافر إلى هراة وابتلى هناك مدّة مديدة بعذاب صحبة مير علي شير المشهور وأضرابه من المخالفين المتعصّبين، انقبض عنه قلوب أهل سبزوار وأساؤا به الظنّ، فلمّا رجع بعد طول المدّة إلى سبزوار كان أهاليها في مقام امتحان عقيدته حتّى صعد يوماً على منبر الوعظ والتذكير وقال في أثناء ذلك: إنّ جبرئيل عليه السلام نزل على النبي صلى الله عليه وآله اثنى عشر ألف مرّة، فقام شيخ معمّر من أهل سبزوار وبيده عصاء فسأل متعنّفاً عن المولى المذكور بأنّك قلت: إنّ جبرئيل نزل على النبي صلى الله عليه وآله اثنى عشر ألف مرّة فقل أنّه كم مرّة نزل على علي عليه السلام؟! فتفطّن المولى المذكور أنّه ممّن أساء به الظنّ في عقيدته فلو قال: إنّه نزل عليه جبرئيل عليه السلام يكون كاذباً، وإن لم يقل يشجّ الشيخ رأسه بالعصاء، ففتح الله عليه الجواب وقال: إن جبرئيل نزل على علي عليه السلام أربعة وعشرين ألف مرّة، فقال الشيخ المذكور: هل تريد بذلك دفع ما توهّمت فيك

---

١. انظر: **تفسير روض الجنان وروح الجنان** ٣/ ٦٧، والتعريب من المصنّف.

٢. في المصدر: ولا تدخلوا.

٣. **تفسير القمّي** ١/ ٦٨.

٤. قال السيّد المحسن الأمين في **أعيان الشيعة** ٦/ ١٢٢ نقلاً عن مجالس المؤمنين (للمصنّف): إنّ المولى الفاضل الحسين الواعظ الكاشفي السبزواري كان مجموعة للعلوم الدينية وسفينة للمعارف النفسية وكان له اطّلاع على العلوم الغريبة كالجفر والتكسير والسيميا وكان ماهراً في علوم النجوم وكان له نفس مؤثّرة وعبارات مقبولة وكان في غاية البلاغة والفصاحة ... ومصنّفاته كثيرة وآثاره غزيرة وكان شاعراً بالفارسية (م ٩١٠ ق).

أو لك دليل على ذلك؟ فقال: الدليل واضح؛ لأنّ النبي ﷺ قال: «أنا مدينة العلم وعلي بابها»، فإذا أتى جبرئيل ﵇ المدينة اثنى عشر ألف مرّة ففي الدخول والخروج كان مرّات نزوله ووصوله إلى الباب يبلغ المبلغ المذكور، فاستحسنه وأثنى عشر[1] عليه، واعتذر عنه من إساءة الظنّ به[2].

[قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِى سَبِيلِ اللهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ...﴾ (١٩٠)]

الظاهر أنّ قاتلوا بمعنى اقتلوا؛ لأنّ المأمور به في الحقيقة ليس القتل من الجانبين.

فإن قيل: فما فائدة العدول من الثاني إلى الأوّل.

قلنا[3]: المبالغة في قتل الكفرة؛ لأنّ من يكون بصدد المقاتلة يكون اهتمامه بالقتل أشدّ.

قوله: قيل: كان ذلك قبل أن أُمروا بقتال المشركين كافّة المقاتلين منهم والمحاجزين.

أي المانعين أنفسهم عن القتال، ولم يقل إنّه منسوخ بآية قتال الكافّة كما قال في الكشّاف[4]؛ لأنّه لا منافاة بين الأمر بمقاتلة المقاتلين ومقاتلة الكافة بل فيه زيادة إيجاب وتكلّف للكشّاف أنّه أراد النسخ في مفهوم المخالفة، تدبّر[5].

[قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ ...﴾ (١٩٣)]

قوله: ﴿فَإِنِ انْتَهَوْا﴾ عن الشرك.

قال المحشّي الفاضل: لم يضمّ إليه القتال كما ضمّه في الأوّل لتفاوت المقامين

---

١. «ش، م»: ـ عشر.

٢. انظر: **أعيان الشيعة** ٦/ ١٢١.

٣. «ش»: قلت.

٤. **الكشّاف** ١/ ٢٣٥.

٥. «هـ»: فتدبّر.

يدركه من يدرك[1]، انتهى.

ولعلّ غرضه أنّ الباعث المقتضي لقتال المشركين في المقام الأوّل كونهم مبتدئين بالقتال وهاتكين حرمة المسجد الحرام بالقتال، وفي المقام الثاني انتفاء الشرك؛ فتدبّر.

[قوله تعالى: ﴿أَلشَّهْرُ اَلْحَرَامُ بِآلشَّهْرِ اَلْحَرَامِ وَاَلْحُرُمَاتُ...﴾ (١٩٤)]

قوله: قاتلهم المشركون عام الحديبية إلى آخره.

اعترض على هذه الرواية بأنّ عام الحديبية لم يكن فيه قتال بل كان صدّ، وذلك أنّ النبي صلى الله عليه وآله خرج معتمراً في ذي القعدة فصدّه المشركون عن البيت بالحديبية، فصالحهم على أن ينصرف ويرجع في العام القابل فيقضي عمرته، فرجع صلى الله عليه وآله في العام القابل وقضى عمرته.

وأُجيب بأنّه قد ثبت الترامي بالسهام والحجارة وإن لم يشتدّ القتال ولم يقتل أحد.

[قوله تعالى: ﴿وَاَنْفِقُوا فِى سَبِيلِ اَللهِ وَلَا تُلْقُوا بِاَيْدِيكُمْ اِلَى...﴾ (١٩٥)]
[معنى «وَلَا تُلْقُوا بِاَيْدِيكُمْ اِلَى اَلتَّهْلُكَةِ»]

فيها دلالة على تحريم الإقدام على ما يخاف منه على النفس، وعلى جواز ترك الأمر بالمعروف عند الخوف؛ لأنّ في ذلك إلقاء النفس إلى التهلكة، وفيها دلالة على جواز الصلح مع الكفّار والبغاة إذا خاف الإمام على نفسه أو على المسلمين؛ كما فعله رسول الله صلى الله عليه وآله عام الحديبية وفعله أمير المؤمنين عليه السلام بصفّين وفعله الحسن عليه السلام مع معاوية من المصالحة لمّا تشتّت أمره وخاف على نفسه وشيعته، فإن عورضنا

---

١. حاشية عصام، المخطوط، ١٣٨.

بأنّ الحسين عليه السلام قاتل وحده!

فالجواب أنّ فعله عليه السلام يحتمل أن يكون لأنّه ظنّ أنّهم لا يقتلونه لمكانه من رسول الله صلى الله عليه وآله، أو لأنّه غلب على ظنّه أنّه لو ترك قتالهم قتله الملعون ابن زياد صبراً كما فعله بابن عمّه مسلم، فكان القتل مع علوّ النفس والجهاد أهون عليه.

والحاصل أنّ القتال وحده ونحوه إنّما يكون تهلكة إذا لم يكن فيه مصلحة أولى من خلافه، وأمّا إذا كان فيه مصلحة كذلك كعزّ الإسلام على ما روي في قصّة والد عمّار بن ياسر من اختياره الهلاك على سبّ النبي صلى الله عليه وآله فذلك ليس بتهلكة، ومولانا الحسين عليه السلام قد ظنّ بل علم أنّه لو وقع في يد ابن زياد لعامل به ما لا يليق بجنابه وبالإسلام والمسلمين فضلاً عن جدّه سيّد المرسلين، ويؤيّد هذا ما نقله المصنّف عن أبي أيّوب الأنصاري في تفسير الآية[١]، فتدبّر.

قوله: ويؤيّده ما روي عن أبي أيّوب الأنصاري إلى آخره.

هذه الرواية مذكورة أيضاً في الكشّاف[٢] وتفسير الشيخ الأجلّ أبو الفتوح الرازي[٣]، والذي يظهر منها أنّ أبا أيّوب رضي الله عنه أنكر على ما من جعل المنغمس في صفّ العدوّ ملقياً بيده إلى التهلكة وبيّن أنّ تفسير الآية هو الاشتغال بتحصيل الأموال عن الجهاد في سبيل الله، فالتارك للجهاد هو الملقي بيده إلى التهلكة دون المجاهد في سبيل الله، ضدّ ما يتوهّم من الآية على ما فيه ترك الجهاد، والآية الكريمة إنّما هي أمر بالجهاد في سبيل الله ونهى عمّا يصدّ عنه، والأمر في الآية الكريمة؛ ظاهر كما قاله أبو أيّوب وغيره من عظماء الأُمّة، وذلك أنّ الله تعالى قال قبل هذه الآية: ﴿وَقَاتِلُوا فِى سَبِيلِ ٱللهِ ٱلَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾[٤] إلى قوله ﴿وَأَنفِقُوا فِى

---

١. تفسير البيضاوي ١/ ١٠٨.
٢. الكشّاف ١/ ٢٣٧.
٣. روض الجنان وروح الجنان ٣/ ٨٠.
٤. البقرة: ١٩٠.

سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوٓا إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ﴾[١] فهذه الآيات كلّها في الأمر بالجهاد في سبيل الله وإنفاق المال في سبيل الله، فلا يناسب ما يضادّ ذلك من النهي عمّا يكمل به الجهاد، وإن كان فيه تعريض النفس للشهادة؛ إذ الموت لابدّ منه، وأفضل الخروج منها خروج الشهيد، والأمر بالشيء لا يناسب النهي عن إكماله.

ولكن المناسب لذلك ما ذكر في الآية من النهي عن العدوان، فإنّ الجهاد فيه إيذاء للأعداء والنفوس قد لا يقف عند حدود الله؛ بل يتّبع أهواءها في ذلك، فقال: ﴿وَلَا تَعْتَدُوٓا إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾[٢] فنهى عن العدوان؛ لأنّ ذلك أمر بالتقوى والله مع المتّقين كما قال تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ وَٱتَّقُوا ٱللَّهَ وَٱعْلَمُوٓا أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ﴾[٣].

[قوله تعالى: ﴿وَأَتِمُّوا ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا...﴾ (١٩٦)]

قوله: وهو على هذا يدلّ على وجوبهما إلى آخره.

[تحقيق في معنى ﴿وَأَتِمُّوا ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ﴾]

بل الآية على جميع التفاسير المذكورة هاهنا وغيرها يدلّ على وجوب الحجّ والعمرة ابتداء وإن لم يكن شرع فيهما، وتدلّ عليه أيضاً الأحاديث النبوية والأخبار الإمامية، وكذا يدلّ على وجوب القربة في فعلهما، ففهم وجوب النيّة فيهما وفي سائر العبادات لعدم القائل بالفصل كما هو مذهبنا، فاندفع بها قول الحنفي بعدم وجوب النيّة وعدم وجوب العمرة.

وأمّا دلالتها حينئذ على إتمام الحجّ المندوب وإتمام الحجّ الواجب الفاسد

---

١. البقرة: ١٩٥.
٢. البقرة: ١٩٠.
٣. البقرة: ١٩٤.

والعمرة كذلك كما قيل فليست بواضحة إلّا بتكلّف.

نعم لا يبعد وجوب إتمامها في الفاسد بدليل وجوب أصلهما، وأصل عدم سقوط الباقي بالإفساد[١]، والأصل بقاءه، ولكن ظاهر الآية مع قطع النظر عن التفاسير المذكورة وجوب إتمامهما بعد الشروع، فيفيد وجوب إتمام كلّ منهما بعد الشروع فيهما ندباً أو[٢] مع الإفساد، وحينئذ لا يدلّ على وجوبهما أصالة وقبل الشروع[٣].

والعجب من صاحب الكشّاف أنّه فسّر ﴿أَتِمُّوا ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ لِلَّهِ﴾ يأتوا بهما تامّين كاملين بمناسكهما وشرائطهما لوجه الله من غير توان ولا نقصان.

وسلّم أنّ الأمر بإتيانهما[٤] بأدائهما بدليل قراءة من قرأ: وأقيموا[٥]، مع أنّها غير ظاهرة في ذلك، والقراءة غير ثابتة، وسلّم أيضاً أنّ الأمر للوجوب.

وقال أيضاً: في آية الوضوء تفسير لفظ واحد بمعنى الوجوب والندب مثل فاغسلوا إلغاز وتعمية[٦]، فلا يجوز ومع ذلك كلّه، قال هاهنا: فإن قلت: فهل فيه دليل على وجوب العمرة؟ قلت: ما هو إلّا أمر بإتمامهما، ولا دليل في ذلك على كونهما واجبين أو تطوّعين؛ فقد يؤمر بإتمام الواجب والتطوّع جميعاً، إلّا أن تقول: الأمر بإتمامهما أمر بأدائهما[٧]، بدليل قراءة من قرأ: «وأقيموا الحجّ والعمرة»، والأمر للوجوب في أصله، إلّا أن يدلّ دليل على خلاف الوجوب؛ كما دلّ عليه في قوله: ﴿فَٱصْطَادُوا﴾[٨] ﴿فَٱنتَشِرُوا﴾[٩] ونحو ذلك، فيقال لك: فقد دلّ الدليل على نفي

---

١. «م، هـ»: بل لا فساد.
٢. «م»: و.
٣. في هامش «ع»: العمرة سنّة عند أبي حنيفة وأحد قولي الشافعي وعلى الآخر واجبة «١٢».
٤. في زبدة البيان: بإتمامهما.
٥. **الكشّاف** ١ /٢٣٨.
٦. **الكشّاف** ١ /٦١٠.
٧. في هامش «ع، م، هـ»: يعني أنّ الأمر بالإتمام أمر بالأداء على صفة التمام لا أنّه أمر بالوصف وحده وتفسيره بـ«يأتوا بهما تامّين» يوافق الأوّل، كذا قيل «١٢ منه رحمه الله».
٨. المائدة: ٢.
٩. الأحزاب: ٥٣؛ الجمعة: ١٠.

الوجوب وهو ما روي[١] أنّه قيل: يا رسول الله العمرة واجبة مثل الحجّ؟ قال: «لا ولكن أن تعتمر خير لك»، وعنه ﷺ: «الحجّ جهاد والعمرة تطوّع».

ثمّ قال: والدليل[٢] الذي ذكرنا أخرج العمرة من صفة الوجوب فبقى الحجّ وحده فيها، فهما بمنزلة قولك: صمّ شهر رمضان وستّة من شوّال، فإنّك تأمره بفرض وتطوّع.

وأجاب عن معارضتهما بقول ابن عبّاس: إنّ العمرة لقرينة الحجّ بأنّ معناه أنّ القارن يقرن بينهما[٣] وأنّهما يقترنان في الذكر فيقال: حجّ فلان واعتمر، وعن المعارضة بقول عمر لرجل قال: إنّي وجدت الحجّ والعمرة مكتوبين علي، أهللت[٤] بهما [فقال:[٥]] هديت لسنّة نبيك، بأنّ الرجل[٦] فسّر المكتوب بقوله:

---

١. في هامش «ع، م، هـ»: قيل: الحديث إن تأخّر كان ناسخاً للآية وهو من الآحاد، وإن تقدّم كانت الآية ناسخة له، فلا استدلال به مع أنّه معارض لقوله ﷺ: الحجّ والعمرة فريضتان، فإنّه نصّ والأوّل يحتمل نفي المثلية في كونه ركناً من أركان الدين واجباً قطعاً، والعمرة ليست كذلك في الحكم وإن كنّا لا نفرّق بين الفرض والواجب، انتهى «١٢ منه رحمه الله».

٢. في هامش «ع، م»: جواب عن استدلال من استدلّ على وجوب العمرة، بأنّه قد نظمت مع الحجّ في الأمر بالإتمام، فكانت واجبة وتقرير الجواب أنّ ذلك الدليل وإن دلّ على وجوبهما إلّا أنّ هاهنا دليلاً يدلّ على عدم وجوب العمرة وهو ما ذكره أوّلاً من الحديث القائل لقوله: إن تعمّر خير لك «١٢ منه رحمه الله».

٣. في هامش «ع، م»: قيل: الرواية عن ابن عبّاس كقرينتها في كتاب الله تعالى ﴿**وَأَتِمُّوا۟ ٱلْحَجَّ وَٱلْعُمْرَةَ**﴾ وهذا لا يحتمل ما أوّله به «١٢ منه رحمه الله».

٤. في هامش «ع»: أهَلَّ المحرم بالحجّ رفع صوته بالتلبية «١٢، انظر: **أساس البلاغة** للزمخشري: ١٠٦٥».

٥. ما بين المعقوفتين من المصدر.

٦. في هامش «ع، م، هـ»: يعني أنّ قول الرجل يحتمل معنيين: الأوّل إنّي وجدتهما واجبين في دين الإسلام فلذلك أهللت بهما ليتأدّى الواجبين معاً، الثاني رأيتهما واجبين عليّ لأجل أنّي أهللت بهما فصار الإهلال سبب الوجوب ونحن نحمله على المعنى الثاني فلا دليل لكم فيه، قيل: الظاهر أنّه مرتّب على وجدانهما مكتوبين عليه «لا» أنّه تفسير، أو استيناف تعليلي كيف والرواية المشهورة فأُهللت بهما «١٢ منه رحمه الله».

أهللت[١]، انتهى.

ووجه التعجب في كلامه ظاهر جدّاً، لأنّه ارتكب تفسير الآية أوّلاً بغير الظاهر مع كونه خلاف الخبر الذي نقله، ومنع حمل اللفظ على الوجوب والندب معاً، وقال: إنّه إلغاز[٢] وتعمية، وارتكبه هاهنا مع إمكان حملها على ما لا ينافي بل هو الظاهر كما مرّ، فإنّ ظاهرها الأمر بالإتمام بعد الشروع، وأشار إليه بقوله: ما هو إلّا أمر بإتمامهما، ولا شكّ أنّه مناف للمعنى الذي ذكره أوّلاً، وهو ظاهر على أنّه يبعد؛ بل لا يجوز إخراج الآية التي هي قطعية عن معناها بعد القول بذلك المعنى بمثل هذين الخبرين الذين هما غير معلومي الصحّة ولا ظاهري الدلالة، بحيث يقتضي ترك القاطع سببهما[٣]؛ إذ نفي وجوب مثل وجوب الحجّ لا يدلّ على نفي مطلق الوجوب دلالة يقتضي ذلك، وكذا كون الإتيان بالعمرة خيراً لا ينفي وجوبها مطلقاً، وكذا كون الحجّ جهاداً والعمرة تطوّعاً لاحتمال التطوّع وجوباً لا يكون مثل وجوب الجهاد، مع أنّه لا عموم لها؛ لاحتمال أن يكون المراد عمرة بعد فعل الحجّ مع عمرة[٤] مفرداً، أو قارناً، أو متمتّعاً يعني لا يجب عمرة أُخرى غير التي لا بدّ منها مع الحجّ مقدّمة أو مؤخّرة، مع أنّه سلّم معارضتهما بقول ابن عبّاس وعمر.

وبالجملة ترك القرآن القاطع لا يمكن إلّا بقاطع إمّا من حيث المتن أو الدلالة.

وأمّا الجواب عن المعارضة بقول ابن عبّاس وعمر مع أنّها غير موجّهة؛ إذ قد يكون ذلك رأيه والهداية بسنّة[٥] النبي ﷺ لا يستلزم الوجوب، وكذا تسليم عمر مكتوبيته[٦] مع أنّها مبنية بالسنّة ويجوز كونها باعتقاد[ه و]فهمه سنّة، ولأنّه ليس ممّا يصلح للمعارضة بخبر النبي ﷺ وهو ظاهر؛ لأنّه يطرح قول ابن عبّاس وعمر عند

---

١. **الكشّاف** ١/٥٩٦ ـ ٥٩٧.
٢. «م»: الإلغاز.
٣. **زبدة البيان**: بسببها.
٤. **زبدة البيان**: عمرته.
٥. «ل، م»: لسنة.
٦. «ش»: مكتوبة. وفي «م، ع»: مكتوبية.

قوله ﷺ، ولأنّه ليس معنى خبر ابن عبّاس أنّهما مقارنان في الذكر، أو[١] القارن يقرن[٢] بينهما؛ بل أنّهما مقارنان في أحكام الشرع وهو ظاهر، وأيضاً ليس أهللت تفسيراً للمكتوب، وهو أيضاً ظاهر، فإنّه مرتّب عليه، ولهذا نقل في بعض النسخ فأهللت.

والعجب عن المصنّف[٣] أيضاً أنّه سلّم المعارضة حيث قال: بوجوب العمرة للآية، وأجاب عن الخبر بأنّه معارض، حيث قال: وما روي عن جابر إلى آخره، ووجه التعجب ظاهر[٤].

قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ﴾.

[تدلّ عليه الآية من الأحكام]

اعلم أنّ تحقيق ما يدلّ عليه الآية من الأحكام يقتضي بسطاً في الكلام فنقول: الحصر والإحصار هو المنع كالصدّ والإصداد.

قال[٥] في الصحاح: حصر الرجل وأُحصر على ما لم يسمّ فاعله، قال ابن السكيت: أحصره المرض، إذا منعه من السفر أو من حاجة يريدها، قال الله تعالى: ﴿فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ﴾، قال: وقد حصره العدوّ يحصرونه، إذا ضيّقوا عليه وأحاطوا به، وحاصروه محاصرة، و[قال الأخفش:][٦] حصرت الرجل هو[٧] محصور، أي حبسته، وحصرني[٨] بولي وأحصرني مرضي، أي جعلني أحصر نفسي، قال أبو عمرو الشيباني: حصرني الشيء وأحصرني أي حبسني[٩].

---

١. «م»: و.
٢. «م»: يقترن.
٣. **زبدة البيان**: عن القاضي.
٤. انظر: **زبدة البيان**، ٢٣١ ـ ٢٣٤.
٥. «م»: وقال.
٦. ما بين المعقوفتين من المصدر.
٧. في المصدر: فهو.
٨. في المصدر: أحصرني.
٩. **صحاح اللغة** ٢ / ٦٣٢.

فقد علم أنّه في الأصل المنع عن الشيء مطلقاً سواء كان المانع المرض أو العدوّ، ولكن الظاهر ممّا قيل في سبب نزوله من أنّه نزل في الصدّ في الحديبية، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَآ أَمِنتُمْ﴾ أنّ المراد به هاهنا هو الصدّ بالعدوّ، وقوله:

﴿حَتَّىٰ يَبْلُغَ ٱلْهَدْيُ مَحِلَّهُۥ﴾ يدلّ على أنّه بالمرض؛ إذ البعث إنّما هو في المرض عند أصحابنا، كما دلّ عليه الخبر الصحيح عندهم.

وأمّا حكم الصدّ بالعدوّ عند أصحابنا والشافعي فهو الذبح موضع الصدّ، كما بيّن في الفقه، ونقل من فعل النبي ﷺ ذلك في الحديبية، وهي من الحلّ على ما قالوا، وحمل الآية على بلوغ الهدي موضعاً يحلّ ويبيح ذبحه فيه، حلّاً كان أو حرماً؛ كما هو مذهب مالك والشافعي بعيد جدّاً؛ لأنّه يصير لفظ «حتّى» والبلوغ لغواً، وكذا المحلّ لحصول الإجمال[١] مع الزيادة؛ إذ المناسب حينئذ الاختصار[٢] على قوله: ﴿فَمَا ٱسْتَيْسَرَ مِنَ ٱلْهَدْيِ﴾ أو يضمّ إليه «فيه» يعني فعليكم ذبح هدى متيسّر[٣] في ذلك المكان.

وأمّا عند أبي حنيفة فلا فرق بينهما، ومحلّ الهدي هو الحرم، وزمانه متى شاء، فالبعث متحقّق فيهما بعض الأوقات، بأن يكونا في الحلّ لا في الحرم، فيرد عليه أيضاً الإشكال الذي ورد على الشافعي في الجملة على أنّه ينافيه فعله ﷺ في الحديبية، بناء على أنّها من الحلّ على ما قالوه[٤].

وأمّا أصحابنا فكأنّهم يجعلونه مخصوصاً بالمرض، وما يسلّمون سبب النزول، ويجعلون «أمنتم» بمعنى أمنتم من المرض فقط[٥] أو العدوّ، أيضاً، وإن لم يكن منع

---

١. في هامش «ع»: لإطلاقه على الزمان والمكان كما صرّح به المصنّف «١٢».
٢. «ل»: الاختصاص. ٣. في المصدر: ميسّر.
٤. «هـ»: قالوا.
٥. في هامش «ع، م، هـ»: فإنّ الأمن يكون من العلل أيضاً، ويؤيّده ما روى الجمهور عن ⇦

العدوّ مذكوراً بخصوصه ويجعلون مكان الهدي في العدوّ موضعه وزمانه زمان إرادة التحلّل قبل أن يفوت الحجّ ويخصّون ذلك باسم الصدّ سواء كان في الحجّ أو[1] العمرة، وفي المرض منى يوم النحر إن كان حاجّاً ومكّة، والساعة التي وعدهم فيها إن كان معتمراً، فلابدّ فيه من البعث لأنّه ممنوع عن الوصول إلى المحلّ المذكور فرضاً، فعندهم فرق بينهما بذلك وبغيره أيضاً مثل حصول التحلّل في المصدود، من كلّ ما حرّمه الإحرام حتّى النساء كما حصل للنبي ﷺ في الحديبية بخلاف المحصور فإنّه لا يحلّ له النساء حتّى يطوف طوافهنّ بنفسه إلّا أن لا يحصل [له][2] المضي إلى مكّة فيستنيب.

ودليلهم على ذلك وباقي الأحكام المشتركة والمختصّة مثل وجوب نيّة التحليل بالذبح، ووجوب الحلق أو التقصير أيضاً معه كما ذهب إليه بعض المتأخّرين أخبار عن أهل البيت عليهم السلام مذكورة في مظانّها[3].

قوله: [﴿وَمَنْ كَانَ مَرِيضًا﴾] مرضاً يحوجه إلى الحلق.

كذا في الكشّاف[4] ومجمع البيان[5] أيضاً ووجه التخصيص غير ظاهر بل الظاهر ثبوت الحكم في كلّ مرض يرتفع يفعل ما نهي عنه المحرم حال صحّته بناء على ما تقدّم من معنى الآية فتدبّر.

قوله: ﴿فَإِذَآ أَمِنتُمْ﴾ الإحصار، أو كنتم في حال أمن وسعة[6].

⇐ النبي ﷺ أنّه قال: الزكام أمان من الجذام. [**بدائع الصنائع** لأبي بكر الكاشاني ١٧٥٢؛ **تفسير القرطبي** ٢/٣٧٢؛ **المبسوط** للسرخسي ٤/٤٨٢].

١. «ش، م»: و.

٢. ما بين المعقفتين من المصدر.

٣. **زبدة البيان في أحكام القرآن** للأردبيلي، ٢٣٤ ـ ٢٣٦.

٤. **الكشّاف** ١/٣٤٤.

٥. **مجمع البيان** ٢/١٢.

٦. في المصدر: سعة وأمن.

[بحث في معنى ﴿فَإِذَآ أَمِنتُمْ﴾]

كذا في الكشّاف[١] أيضاً، والظاهر أنّ مراده منه تعميم الأمن على وجه يشمل[٢] المرض الذي ليس بأمن وسعة بل هو ضيق وحرج ليناسب ما ذكره سابقاً من تفسير الإحصار بالحبس والمنع المطلق الشامل للمرض والعدوّ تصحيحاً لمذهب إمامه الحنفي.

والعجب من المصنّف أنّه بعد ما فعله سابقاً من تخصيصه الإحصار بالعدوّ وجعله «أمنتم» مؤيّداً لذلك تصحيحاً لمذهب إمامه الشافعي ارتكب هاهنا التعميم المنافي له، وكأنّه أخذه من الكشّاف سهواً من غير تدبّر لمعناه[٣].

أو يقال: أنّه بنى التأييد على الظاهر؛ إذ الظاهر من الأمن دفع خوف العدوّ، والاحتمال الآخر خلاف الظاهر؛ فتأمّل فيه.

وحاصل معنى الآية والله أعلم أنّه إذا لم تحصروا وتمنعوا[٤] وكنتم في حال أمن قادرين[٥] على الحجّ ﴿فَمَن تَمَتَّعَ﴾ أي استمتع وانتفع ﴿بِٱلْعُمْرَةِ﴾ منتهياً ﴿إِلَى ٱلْحَجِّ﴾ واستمتاعه بالعمرة[٦] إلى وقت الحجّ انتفاعه به بالتقرّب[٧] بها إلى الله

---

١. **الكشّاف** ١ / ٣٤٤.

٢. «ش، م»: يشتمل.

٣. انظر: **زبدة البيان**، ٢٥٦ ـ ٢٥٧.

٤. «م»: وتمتّعوا.

٥. «ش»: القادرين.

٦. في هامش «ع، م، هـ»: إعلم أنّ حجّ التمتّع قد يكون ابتداء كمن يحرم أوّلاً بالعمرة ثمّ بعد قضاء مناسكها يحرم بالحجّ وذلك ممّا لا نزاع في مشروعيّته وقد يكون بالعدول عن حجّ الإفراد فالأفضل له أن يعدل بإحرامه إلى عمرة التمتّع ويتمّ حجّ التمتّع وهذه هي التي منعها جميع فقهاء العامة موافقة لما روي من منع عمر إيّاها بقوله: متعتان كانتا على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وأنا أحرمهما وأُعاقب عليهما، وفي إسناده النهي عنهما إلى نفسه ما لا يخفى من جرأته تغيير الشرع من عند نفسه، وروي الحميدي في الجمع بين الصحيحين [في حديث السابع من مسند علي بن أبي طالب] أنّ سعيد بن المسيب شهد عثمان وعلياً بين مكّة والمدينة وعثمان ينهى عنها وأن تجمع بينهما، فلمّا رأى ذلك عليّ أهلّ بهما لبيك بعمرة ⇦

تعالى قبل الانتفاع بتقرّبه إليه بالحجّ[١].

وقيل: إذا حلّ عمرته انتفع باستباحة ما كان محرّماً عليه إلى أن يحرم بالحجّ، فوجب عليكم[٢] ما تيسّر وتهيّأ من أصناف الهدي، وهي هدي المتعة ودم التمتّع الذي هو الواجب على المتمتّع بذبحها أو نحرها[٣] بمنى يوم النحر بعد الرمي قبل الحلق أو التقصير، وتقسيمه أثلاثاً ثلث يتصدّق به على المؤمن الفقير وآخر يهدي إلى المؤمن ويؤكل من الآخر إمّا واجباً أو [ندباً] على خلاف، مذكور في كتب الفقه[٤].

قوله: [﴿فَمَنْ لَمْ يَجِدْ﴾] أي الهدي.

ولابدّ في العجز عن الهدي من عدم وجدانه أصلاً وفقدان ثمنه، بمعنى عدم وجدان شيء زائد على ضرورياته عادة حتّى ثياب تجمّله على ما ذكره أصحابنا،

⇦ وحجّة، فقال له عثمان: تراني أنهى وأنت تفعله؟ فقال: ما كنت لأدع سنة رسول الله ﷺ بقول أحد، انتهى. [انظر: **الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف**، ص ٤٨٨؛ **صحيح مسلم** ٢ /٨٩٧].

فانظر: [«م»: نظراً] إلى إنكار عليّ على عثمان وشهادته جهاراً أنّ المتعة في الحجّ هي سنة الرسول ﷺ، وتعجّب من نهي عمر لما هو في شريعته هذا وقد روت أئمّة أهل البيت عليهم السلام أنّ النبي ﷺ أمر بها وفعلها في حياته وفعلها المسلمون في حياته وبعد موته حتّى نهى عنها عمر وليس لأحد أن ينسخ حكماً ثبت في زمانه، فدعوى النسخ على ما ادّعاه الخصم باطلة، إن قيل: لو كان النهي بدعة كان يجب على الصحابة الإنكار، قلنا: ترك خوف الفتنة مع أنّ ذلك معارض بما تواتر من وضعه الخراج وإحداث الديوان وحظر نكاح الموالي في العربيات وتحويل المقام وفتح الباب الذي سدّه النبي ﷺ وقتل الجماعة بالواحد وغير ذلك ممّا يخالفون فيه أو بعضهم مع عدم التنكير، وقد سُبّ عليّ عليه السلام وأهل بيت النبي ﷺ في زمن معاوية وأتباعه من بني أُميّة لعنهم الله تعالى ولم ينكر عليهم مع الاعتراف بأنّه فسق أو كفر، وسكت أيضاً عن سلاطين الجور في سائر الأزمان «١٢ منه رحمه الله تعالى».

٧. «ش»: إلى التقرّب.

١. **زبدة البيان**، ٢٥٧.

٢. في المصدر: عليه.

٣. في المصدر: يذبحها أو ينحرها.

٤. **زبدة البيان**، ٢٥٧.

ولكن لو تكلّف فاشترى بثمن ثيابه أجزءَ، قاله شيخنا الشهيد ﵀ في الدروس[١]، وفيه تأمّل، فإنّه لو صدق عليه الوجدان لوجب وإلّا تعين الصوم.

ولعلّه نظر[٢] إلى أنّ الصوم حينئذ رخصة لا عزيمة، أو يجب الهدي بعد بيع ثياب التجمّل فتدبّر.

والظاهر المصير إلى العرف؛ فما لم يضرّ بحاله بيعه ولو كان ثياب[٣] تجمّله أو غيره لا يبعد وجوب بيعه وشرائه؛ لظاهر قوله: ﴿مَا تَيَسَّرَ﴾ فتأمّل[٤].

قوله: وفائدتها أن لا يتوهّم [متوهّم أنّ الواو بمعنى أو] إلى آخره.

ويمكن أن يكون فائدتها إزالة توهّم أن يكون المراد من السبعة ضمّ أربعة إلى الثلاثة، كقوله تعالى: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَاتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ﴾[٥] أي مع اليومين اللذين تقدّم ذكرهما في قوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ﴾[٦] فتدبّر.

قوله: والتمتّع عند أبي حنيفة.

وكذا عند فقهاء الإمامية، وذلك لأنّ الكلام في التمتّع وهو المبحوث عنه لا الهدي أو الصوم إذا عجز عنه كما هو رأي الشافعي وكان عنده يجوز التمتّع لأهل مكّة أيضاً ولكن لا يلزمهم الهدي ويكون التمتّع بلا هدي، وإلّا يلزم عنده الفرق بين إرجاعه إلى التمتّع أو الهدي أو الصوم وهذا مناف لظاهر أوّل الآية ﴿فَمَا ٱسْتَيْسَرَ﴾ وتخصيصه بغير أهل مكّة بعيد من سوق كلام الله تعالى فتأمّل.

قوله: فمن فعل ذلك [أي التمتّع] منهم فعليه دم جناية.

هذا مجمل ما فصّل في الكشّاف حيث قال: إنّ هدي المتعة نسك عند أبي حنيفة ويأكل منه، وعند الشافعي يجري مجرى الجنايات ولا يأكل منه[٧].

---

١. **الدروس الشرعية في فقه الإمامية** ١/ ٣١٤. ٢. في المصدر: لعلّ نظر الدروس.
٣. «ش»: بثياب، «م»: في ثياب. ٤. **زبدة البيان**، ٢٥٧ ـ ٢٥٨.
٥. فصّلت: ١٠. ٦. فصّلت: ٩.
٧. **الكشّاف** ١/ ٣٤٥.

ولا يخفى أنّ هذا كلّه خلاف ظاهر الآية وغير واضح الدليل والصحّة، والأصل عدم وجوب جبر إلى أن يثبت بدليل.

والحاصل أنّه لا خلاف في وجوب الهدي على المتمتّع، ولكن اختلفوا في أنّه هل هو نسك في نفسه أو جبران، فقالت الإمامية والحنفية بالأوّل لظاهر التنزيل، وقال الشافعي: هو جبران لنقص إحرامه لوقوعه في غير المواقيت وليس بشيء؛ لأنّا نمنع كون ذلك نقصاً بل هو ميقاته مكّة كما أنّ غيره ميقاته خارجاً عنها، ويتفرّع على ذلك أنّ عند الشافعي لا يجوز الأكل منه كغيره من الكفّارات، وعند الإمامية وأبي حنيفة يجوز الأكل منه.

[قوله تعالى: ﴿أَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ فَمَنْ فَرَضَ فِيهِنَّ ...﴾ (١٩٧)]

قوله: وهي شوّال وذو القعدة إلى قوله: وبناء الخلاف إلى آخره.

وفيه تأمّل؛ إذ الظاهر أنّه لا يصحّ تأخير الإحرام إلى وقت يتيقّن فوت عرفة فإنّ الوقوف بها ركن، إلّا أن يكون عندهم كذلك، وأيضاً يصحّ بعض المناسك بعد يوم النحر، وأيضاً يلزم كراهة العمرة بل جميع المناسك غير الحجّ في هذه الشهور كلّها بناء على قول مالك، وأيضاً كراهة الإحرام بالعمرة عند مالك.

لا يستلزم القول بأنّ طول ذي الحجّة كلّه شهر الحجّ بمعنى أن لا يحسن غيره فيه، ولا يكون وجهاً لقول مالك كما قاله في الكشّاف حيث قال: قالوا: وجهه أنّ العمرة غير مستحبّة فيها عند عمر وابن عمر، فكأنّها مخلصة للحجّ لا مجال فيها[١] للعمرة، وعن عمر أنّه كان يخفق[٢] الناس بالدرّة وينهاهم عن الاعتمار فيهن[٣]، فإنّ الظاهر من شهر الحجّ وقوعه فيه لا كراهة وقوع غيره فيه.

---

١. في هامش «ع»: أي في الأشهر النسكية «١٢».

٢. في هامش «ع»: خفقة: من به بالمخفق وهو كلّ شيء عريض أو بالمخفقة وهي الدرّة «١٢».

٣. **الكشّاف** ١/ ٣٤٦.

نعم لو كان حراماً عنده لكان مناسباً في الجملة مع أنّ قول عمر ليس بحجّة فإنّ قول الصحابي ليس بحجّة وأيضاً لا وجه لقوله.

وأيضاً ضرب الناس لفعل مكروه لا يجوز فلعلّ كان عنده حراماً لكنّه لا يصير وجهاً لقول مالك وكأنّ في قول صاحب الكشّاف وقالوا: وجهه[١]، إشارة إلى هذه الأُمور.

وأيضاً تجويز أبي حنيفة الإحرام بالحجّ قبل شوّال مخالف للآية، وقوله: بالكراهة، لا ينفعه ولا يخرجه عن المخالفة؛ إذ ظاهرها عدم جواز إن شاء الحجّ في غيرها، فالبناء الذي ذكره المصنّف وبعض ما ذكره الكشّاف مهدوم لا أساس له.

قوله: [﴿فَلَا رَفَثَ﴾] فلا جماع أو لا فحش من الكلام.

كذا في الكشّاف[٢] أيضاً، وهو بعيد لدخوله تحت قوله: ﴿لَا فُسُوقَ﴾ بالمعنى الذي ذكراه في هذا المقام.

قوله: نفي الثلاثة على قصد النهي للمبالغة إلى آخره.

يعني أراد النهي عن هذه الأشياء في أيّام الحجّ، وذكرها بطريق النفي الدالّ على نفي الجنس والحقيقة المفيد للعموم والمبالغة للتأكيد والاهتمام بعدم وقوعها، فلا لنفي الجنس، ومدخوله مبنى على الفتح، و«في الحجّ» متعلّق بمقدّر مثل موجود، وجائز خبراً، والجملة جزاء الشرط أي فمن إلى آخره والعامل محذوف.

قوله: وقرأ ابن كثير وأبو عمرو الأوّلين بالرفع إلى آخره.

وقرئ الكلّ أيضاً بالرفع، وعلى التقادير المعنى واحد والتركيب أيضاً، إلّا أنّ كلمة «لا» على هذين التقديرين بمعنى ليس، وليس لنفي الجنس؛ لعدم جواز الرفع حينئذ لكونه نكرة مفردة، والعموم أيضاً بحاله؛ لأنّ النكرة في سياق النفي تفيد العموم؛ لأنّه من أدوات العموم كما هو المبيّن في محلّه، فقول صاحب مجمع البيان

---

١. المصدر السابق.

٢. **الكشّاف** ١ /٣٤٦.

بأنّ دلالة الرفع على العموم لأنّه يعلم من الفحوى أنّه ليس لنفي رفث واحد ولكنّه بجميع ضروبه غير واضح إلّا أن يريد أنّه ليس بمثابة النصب فإنّه أصرح وآكد فتدبّر.

قوله: [وما كانت مستقبحة في أنفسها ففي الحجّ أقبح كلبسة الحرير في الصلاة] والتطريب [بقراءة القرآن] إلى آخره.

قال العلّامة الرازي: المراد به ما يفعله قرّاء الأعاجم من الألحان المؤدّية إلى زيادة حرف أو تغيّر حرف.

[قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ اَنْ تَبْتَغُوا فَضْلًا مِنْ رَبِّكُمْ ...﴾ (١٩٨)]

قوله: وفيه نظر؛ إذ «الذكر» غير واجب والأمر به غير مطلق.

حاصله على ما نقله العلّامة الرازي عن صاحب التقريب أنّ الحكم بوجوب ما ذكر إنّما يستقيم إنّ لو كان الأمر بالذكر مطلقاً، وهو هاهنا مقيّد مشروط بالإفاضة، وقولك: إذا حصل لك مال فزكّ، لا يقتضي وجوب تحصيل المال وإن توقّفت عليه الزكاة؛ لكون الأمر غير مطلق.

فإن قلت: المأمور به «ذكر» مقيّد بالحصول عند الإفاضة، فهو مركّب ووجوب المركّب يستلزم وجوب أجزائه.

قلنا: لا نسلّم أنّ المأمور به هو الذكر المقيّد، وإنّما كان يستقيم ذلك لو تعلّق الظرف وهو إذا بـ«اذكروا» وهو ليس كذلك، فإنّه ظرف متضمّن لمعنى[1] الشرط، ولذلك جيء بالفاء في جوابه، فليس الجواب ذكراً مقيّداً بالإفاضة؛ بل إذا حصلت الإفاضة وجب الذكر، فالإضافة قيد الأمر لا للمأمور، وفيه دقّة، فليتأمّل.

ويمكن أن يقال: إنّ «إذا» دليل على وجوب الإفاضة؛ لأنّها لا يستعمل إلّا في

---

١. «م»: بمعنى.

موضع يقطع فيه بوقوع المشروط، ولمّا كان الواجب أقرب إلى الوقوع من غيره جيء بـ«إذا»؛ إذ لو لم يكن واجباً جيء بـ«أن»، وقد ذكر مثل هذا صاحب التقريب في قوله تعالى: ﴿فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى﴾[١] الآية.

[قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ وَاسْتَغْفِرُوا...﴾ (١٩٩)]

قوله: والخطاب مع قريش كانوا يقفون إلى آخره.

قال في مجمع البيان: هذا مروي عن أهل البيت عليهم السلام[٢].

قوله: و«ثمّ» لتفاوت ما بين الإفاضتين إلى آخره.

[معنى ﴿ثُمَّ﴾ ودوره في دلالة الآية]

قيل: فيه نظر؛ لأنّ التفاوت إذا اعتبر بين الإفاضة من عرفات الدال عليها قوله: ﴿فَإِذَا أَفَضْتُمْ مِنْ عَرَفَاتٍ﴾ وبيّن هذه الإفاضة المشار إليها بقوله: ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ النَّاسُ﴾ فهو غير واضح بل الظاهر اتّحادهما في الذات والحكم، وإذا اعتبر بين الإفاضة من عرفات وبين الإفاضة من مزدلفة فهي غير مذكورة في التنزيل، فلا يصحّ العطف عليها بـ«ثمّ».

وأيضاً لا يقال بين الصواب والخطأ: إنّهما متفاوتان في الرتبة بل هما متباينان[٣]، وأيضاً المثال الذي ذكره ليس بمطابق[٤] كما لا يخفى.

والجواب أنّ العطف ليس هو على الإفاضة من مزدلفة بل على قوله:

---

١. البقرة: ٣٨.

٢. **مجمع البيان** ٢ /٤٨.

٣. في هامش «ع، م، هـ»: يعني على التقدير المذكور يصير معنى الآية إذا أفضتم من عرفات ثمّ ليكن إفاضتكم يا قريش أيضاً من عرفات كسائر الناس، لا من المزدلفة فقط؛ فإنّ تلك حرام وهذه واجبة فبينهما بون بعيد «١٢ منه رحمه الله».

٤. في هامش «ع، م، هـ»: فإنّ الإفاضتين هنا الإفاضة من عرفات والإفاضة من مزدلفة والمطابق له أحسن إلى الناس الكرماء، ثمّ لا تحسن إلى غير الكريم؛ تدبّر «١٢ منه رحمه الله».

﴿فَٱذْكُرُوا﴾، والتفاوت هنا ليس في الرتبة؛ بل في مجرّد أنّ إحداهما صواب والأُخرى خطأ، ولمّا كان قوله: ﴿أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ﴾ يدلّ على أن لا يفيضوا من حيث أفاض غيرهم؛ لأنّه لو لم يفض غيرهم من حيث لم يفيضوا لما كان لإسناد الإفاضة إليهم معنى، ولأنّ الغرض به التعريض فكأنّه قيل: لا تفيضوا من مزدلفة فإنّه خطأ، فينطبق عليه المثال ووجه التطبيق أنّ قوله: ﴿فَإِذَآ أَفَضْتُم مِّنْ عَرَفَاتٍ فَٱذْكُرُوا ٱللَّهَ﴾ في معنى أفيضوا من عرفات، وقوله: ﴿ثُمَّ أَفِيضُوا مِنْ حَيْثُ أَفَاضَ ٱلنَّاسُ﴾ في تأويل لا تفيضوا من مزدلفة على سبيل التعريض، وإنّما قلنا بالتعريض؛ لأنّ التعريف في الناس للجنس، والمراد به المؤمنون، فيدلّ على الكمال تعريضاً بمن خالف ذلك من قريش وأضرابهم.

ويمكن أن يتكلّف في الجواب ويقال: إنّ «ثمّ» للتفاوت بين الإفاضتين المتّحدتين ذاتا المتغايرتين اعتباراً، فإنّ التقدير أفيضوا من عرفات ثمّ أفيضوا من حيث أفاض الناس وهو عرفات أيضاً، فالأولى الإفاضة من عرفات من حيث هي والأُخرى الإفاضة منها؛ لكن اعتبر من حيث أنّها سنّة قديمة، وشرع مستمرّ جرت عليها الأعصار فـ«ثمّ» للدلالة على هذا التفاوت فتأمّل.

[قوله تعالى: ﴿أُولَـٰئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَٱللَّهُ سَرِيعُ...﴾ (٢٠٢)]

قوله: [﴿وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾] يحاسب العباد على كثرتهم وكثرة أعمالهم في مقدار لمحة إلى آخره.

[ما أفاده السيّد المرتضى في سرعة الحساب ووجه المدح فيه]

قال السيّد الشريف المرتضى ﴿﴾ في كتاب الغرر: إن سأل سائل وقال: أيّ تمدّح في سرعة الحساب وليس بظاهر وجه المدحة فيه؟

قلنا: الجواب عن ذلك من وجوه:

أوّلها أن يكون المعنى أنّه سريع المجازاة للعباد على أعمالهم، وإنّ وقت المجازاة[١] قريب وإن تأخّر، ويجري مجرى قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَمْرُ ٱلسَّاعَةِ إِلَّا كَلَمْحِ ٱلْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾[٢] فإنّما[٣] جاز أن يعبّر عن المجازاة و[٤]الجزاء بالحساب؛ لأنّ ما يجازي به العباد[٥] هو[٦] كفؤ لفعله وبمقداره فهو حساب له إذا كان مماثلاً مكافياً، وممّا يشهد بأنّ في الحساب معنى الكفاية[٧] والمكافاة قوله تعالى: ﴿جَزَآءً مِنْ رَبِّكَ عَطَـآءً حِسَابًا﴾[٨] أي عطاء كافياً ويقال: أحسبني الطعام يحسبني إحساباً إذا كفاني، قال الشاعر[٩]:

فإن[١٠] لا ترى في الناس حسناً يفوتها
وفي الناس حسناً[١١] لو[١٢] تأمّلت محسب

وثانيها أن يريد[١٣] أنّه عزّ وجلّ يحاسب الخلق في أوقات يسيرة، ويقال: إنّ مقدار ذلك مقدار حلب شاة لأنّه[١٤] تعالى لا يشغله محاسبة بعضهم عن محاسبة غيره بل يحاسبهم جميعاً على أعمالهم و[١٥]يكلّمهم كلّهم في وقت واحد، وهذا أحد ما يدلّ على أنّ الله تعالى ليس بجسم، وأنّه لا يحتاج في فعل الكلام إلى آلة؛ لأنّه لو كان بهذه الصفات تعالى وجلّ وتقدّس[١٦] عنها لما جاز أن يخاطب اثنين في وقت واحد لمخاطبتين[١٧] مختلفتين، ولكان خطاب بعض الناس يشغله عن خطاب غيره،

---

١. في المصدر: الجزاء.
٢. النّحل: ٧٧.
٣. في المصدر: وإنّما.
٤. في المصدر: أو.
٥. في المصدر: عبد.
٦. «م»: وهو.
٧. في المصدر: ـ الكفاية.
٨. النّبأ: ٣٦.
٩. في «هـ» زيادة: شعر.
١٠. في المصدر: وإذ.
١١. كذا في المصدر وفي النسخ: حسن.
١٢. في النسخ: أو.
١٣. في المصدر: أن يكون المراد.
١٤. «ع، م»: ولأنّه.
١٥. «ش»: أو.
١٦. في المصدر: ـ جلّ وتقدّس.
١٧. في المصدر: بمخاطبتين.

ولكانت مدّة محاسبته تعالى للخلق على أعمالهم طويلة غير قصيرة؛ كما أنّ جميع ذلك واجب في المحدّثين الذين يفتقرون في الكلام إلى الآلة[١].

وثالثها ما ذكره بعضهم من أنّ المراد بالآية أنّه سريع العلم بكل محسوب، وأنّه لمّا كانت عادة بني الدنيا أن يستعملوا الحساب والإحصاء في أكثر أُمورهم أعلمهم الله تعالى أنّه يعلم ما يحسبون بغير حساب، وإنّما سمّي العلم حساباً لأنّ الحساب إنّما يراد به العلم، وهذا جواب ضعيف؛ لأنّ العلم بالحساب والمحسوب لا يسمّى حساباً، ولو سمّى بذلك لما جاز أيضاً أن يقال: إنّه سريع العلم بكذا، لأنّ علمه بالأشياء ممّا لا يتجدّد فيوصف بالسرعة.

ورابعها أن يكون الله سبحانه سريع القبول لدعاء عباده والإجابة لهم، وذلك أنّه يسأل في وقت واحد سؤالات مختلفة من أُمور الدنيا والآخرة، فيجزى كلّ عبد بمقدار استحقاقه ومصلحته، فيوصل إليه عند دعائه ومسألته ما يستوجبه بحدّ ومقدار، فلو كان الأمر على ما يتعارفه الناس لطال العدد واتّصل الحساب، فأعلمنا تعالى أنّه سريع الحساب أي سريع القبول للدعاء بغير إحتباس وبحث عن المقدار الذي يستحقّه الداعي، كما يحتبس[٢] المخلوقون للحساب والإحصاء، وهذا الجواب أيضاً مبني على دعوى؛ لأنّ قبول الدعاء لا يسمّى حساباً في لغة ولا عرف و[لا] شرع، وقد كان يجب على من أجاب بهذا الجواب أن يستشهد على ذلك بما يكون حجّة فيه، وإلّا فلا طائل فيما ذكره.

ويمكن في هذه[٣] الآية وجه آخر وهو أن يكون المراد بالحساب محاسبة الخلق على أعمالهم يوم القيامة، وموافقتهم عليها، وتكون الفائدة في الأخبار بسرعته الإخبار عن قرب الساعة كما قال تعالى: ﴿سَرِيعُ ٱلْعِقَابِ﴾[٤]، وليس لأحد

---

١. في المصدر: الآلات.
٢. في المصدر: يبحث.
٣. في المصدر: ـ هذه.
٤. الأنعام: ١٦٥.

أن يقول إنّ هذا[١] هو الجواب الأوّل الذي حكيتموه، وذلك أنّ بينهما فرقاً؛ لأنّ الأوّل مبني على أنّ الحساب في الآية هو الجزاء والمكافأة على الأعمال، وفي هذا الوقت[٢] لم يخرج الحساب عن بابه وعن معنى الحساب والمقابلة بالأعمال وترجيحها، وذلك غير الجزاء [الذي] يفضي[٣] الحساب إليه.

وقد طعن بعضهم في الجواب الثاني معترضاً على أبي علي الجبّائي في اعتماده إيّاه بأن قال: مخرج الكلام في الآية على وجه الوعيد، وليس في خفّة الحساب وسرعة زمانه ما يقتضي زجراً ولا هو ممّا يتوعّد بمثله، فيجب أن يكون المراد بالأخبار[٤] عن قرب أمر الآخرة والمجازاة على الأعمال.

وهذا الجواب ليس أبو علي هو[٥] المبتدي به؛ بل قد حكي عن الحسن البصري واعتمده أيضاً قطرب بن المستنير النحوي، وذكره المفضل بن سلمة، وليس الطعن الذي حكيناه عن هذا الطاعن مبطلاً[٦] له؛ لأنّه اعتمد على أنّ مخرج الآية مخرج الوعيد، وليس كذلك؛ لأنّه تعالى قال: ﴿فَمِنَ ٱلنَّاسِ مَنْ يَقُولُ رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا وَمَا لَهُۥ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنْ خَلَاقٍ ۞ وَمِنْهُم مَّنْ يَقُولُ رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ ۞ أُولَٰٓئِكَ لَهُمْ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبُوا وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾[٧] والأشبه[٨] بالظاهر أن يكون الكلام وعداً بالثواب، وراجعاً إلى الذين يقولون: ﴿رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِى ٱلدُّنْيَا حَسَنَةً وَفِى ٱلْءَاخِرَةِ حَسَنَةً وَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾، أو يكون راجعاً إلى الجميع، فيكون المعنى أنّ للجميع نصيباً ممّا كسبوا، فلا يكون وعيداً خالصاً؛ بل إمّا أن يكون وعداً وعيداً خالصاً، أو وعداً على أنّه لو كان وعيداً خالصاً على ما ذكره

---

١. في المصدر: فهذا.
٢. في المصدر: الجواب.
٣. «ش»: يقتضي.
٤. في المصدر: الأخبار.
٥. في المصدر: ـ هو.
٦. في المصدر: بمبطل.
٧. البقرة: ٢٠٠ ـ ٢٠٢.
٨. في المصدر: فالأشبه.

الطاعن[١] لكان لقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ﴾ على تأويل من أراد قصر الزمان وسرعة الموافقة وجه، وتعلّق بالوعد والوعيد لأنّ الكلام متضمّن على كلّ حال[٢] لوقوع المحاسبة على أعمال العباد والإحاطة بخيرها وشرها، وأنّ وصف الحساب مع ذلك بالسرعة، وفي هذا ترغيب وترهيب لا محالة؛ لأنّ من علم أنّه[٣] يحاسب بأعماله ويوقف على جميلها وقبيحها، انزجر[٤] عن فعل[٥] القبيح، ورغب[٦] في فعل الواجب فبهذا[٧] ينصر الجواب وإن كنّا لا ندفع أنّ في حمل الحساب على قرب المجازاة [و]قرب المحاسبة على الأعمال ترغيباً في الطاعات وزجراً عن المقبحات، فالتأويل الأوّل أشبه بالظاهر ونسق الآية لأنّ[٨] التأويل الأخير غير مردود أيضاً ولا مدفوع[٩].

[قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ ...* سَعَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ ...﴾ (٢٠٤ ـ ٢٠٥)]

قوله: قيل: نزلت في الأخنس بن شريق الثقفي إلى آخره.

[وضع حديث من سمرة بن جندب لشأن نزول الآية]

وممّا يضحك منه الثكلى ما نقله الشيخ عبد الحميد بن أبي الحديد المدائني المعتزلي في شرح نهج البلاغة عن أبي جعفر الإسكافي المعتزلي أنّ معاوية عليه ما عليه بذل السمرة[١٠] بن جندب الصحابي مئة ألف درهم حتّى يروي أنّ هذه الآية المذكورة نزلت في علي عليه السلام وإنّ الآية المذكورة بعدها النازلة في شأن علي عليه السلام

---

١. «هـ»: المطاعن.
٢. في المصدر: على كلّ حال متضمّن.
٣. في المصدر: بأنّه.
٤. في المصدر: الزجر.
٥. في المصدر: ـ فعل.
٦. «ش»: ترغيب.
٧. في المصدر و«م»: فهذا.
٨. في المصدر: إلّا أنّ.
٩. **أمالي المرتضى** ٢ / ٥٣ ـ ٥٦.
١٠. في المصدر: لسمرة.

نزلت في شأن قاتله ابن ملجم عليه اللعنة وهي قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَنْ يَشْرِى نَفْسَهُ ٱبْتِغَآءَ مَرْضَاتِ ٱللهِ﴾[١] الآية فلم يقبل، فبذل له مأتي ألف فلم يقبل، فبذل له ثلاثمئة ألف فلم يقبل، فبذل له أربعمئة ألف فقبل[٢]، فتأمّل فإنّ الفكر فيه طويل.

قوله تعالى: ﴿وَٱللهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ قالت العدلية: معناه لا يريد الفساد ففيه دليل على أنّه لا يريد القبائح لأنّ المحبّة لا تستلزم الإرادة.

وبالجملة يستحيل أن يكون أحد مريداً لشيء ولا يكون محبّاً له فإذا لم يكن الله تعالى محباً للفساد دلّ على أنّه لم يردها وإذا لم يردها لا يخلقها لأنّ الخلق لا يمكن إلّا بالإرادة فتأمّل.

[قوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَنْ يَشْرِى نَفْسَهُ ٱبْتِغَآءَ ...﴾ (٢٠٧)]

قوله: وقيل: إنّها نزلت في صهيب.

[نزول الآية في شأن مولانا أمير المؤمنين علي عليه السلام]

الظاهر أنّ هذا القائل أيضاً من أعوان معاوية ويزيد عليهما من اللعنة ما يربو ويزيد.

والحقّ ما أُشير إليه سابقاً وذكره محقّقوا أهل التفسير من أنّها نزلت في شأن مولانا أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام.

روى السدّي عن ابن عبّاس أنّ هذه الآية نزلت في علي بن أبي طالب عليه السلام حين هرب النبي صلى الله عليه وآله من[٣] المشركين إلى الغار، ونام علي عليه السلام على فراش النبي صلى الله عليه وآله ونزلت الآية بين مكّة والمدينة.

وروي أنّه لمّا نام على فراشه، قام جبرئيل عند رأسه، وميكائيل عند رجليه،

---

١. البقرة: ٢٠٧.
٢. **شرح نهج البلاغة** ٤/ ٧٣.
٣. في المصدر: عن.

وجبرئيل ينادي بخ بخ من مثلك يا ابن أبي طالب، يباهي الله بك الملائكة، كذا في تفسير الشيخ الطبرسي[١] وتفسير الشيخ أبي الفتوح الرازي[٢].

ثمّ قال الشيخ أبو الفتوح: رسول عليه‌السلام از ميان همه صحابه[٣] او را به جاى خود به آن اختيار كرد تا بدانند كه مقام [او]، او را شايسته بود، در شب غار أقامَهُ مُقامَه[٤]، و در روز تبوک أقامَهُ مَقامَه، آن شبش به[٥] بستر خود، و اين روزش بر منبر خود، به علمش منبر داد و به شجاعتش بستر داد، آن جا كه ديگران از محراب و منبر لاف زنند؛ محراب و منبر ازو فخر كند، اگر عبادت كرد لله، و اگر جهاد كرد في الله، و اگر نان داد لوجه الله، و اگر جان داد ابتغاء مرضات الله، و لنعم ما قال بعض شعراء العصر أيّده الله تعالى به روح القدس[٦]:

نيست در بحث خلافت معتبر قول فضول

در شب هجرت كه خوابيدست بر جاى رسول

[قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَافَّةً...﴾ (٢٠٨)]

قوله: الاستسلام والطاعة.

ويدخل فيه ما رواه أصحابنا من أنّ المراد به الدخول في الولاية[٧]، فافهم.

[قوله تعالى: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا أَنْ يَأْتِيَهُمُ اللَّهُ فِي ظُلَلٍ...﴾ (٢١٠)]

قوله تعالى: ﴿وإلى الله ترجع الأُمور﴾.

---

١. **تفسير مجمع البيان** ٢ / ٥٧.
٢. **روض الجنان وروح الجنان** ٣ / ١٥٨ ـ ١٥٩.
٣. «ش»: اصحاب.
٤. في المصدر: أنامَهُ مَنامَه.
٥. في المصدر: بر.
٦. في «هـ، م» زيادة: بيت.
٧. انظر: **تفسير العيّاشي** ١ / ١٠١ و١٠٢؛ **تفسير القمّي** ١ / ٧٦؛ **تفسير فرات الكوفي**، ٦٦؛ **التبيان في تفسير القرآن** ٢ / ١٨٦؛ **مجمع البيان** ٢ / ٥٨.

[ما أفاده السيّد المرتضى في رجوع الأُمور إلى الله]

قال سيّدنا الأجلّ المرتضى علم الهدى قدّس الله روحه في كتاب الغرر: إن سأل سائل فقال: كيف يصح أن ترجع إليه الأُمور[١] وهي لم تخرج من[٢] يده؟

الجواب قلنا: قد ذكر في ذلك وجوه:

أحدها أنّ الناس في دار المحنة والتكليف قد يغتّر بعضهم ببعض، فيعتقدون فيهم أنّهم يملكون جرّ المنافع إليهم وصرف المضارّ عنهم، وقد يدخل [عليهم] الشبه لتقصيرهم في النظر وعدولهم عن وجهه وطريقه، فيعبد قوم الأصنام وغيرها من المعبودات الجامدة والهامدة التي لا تسمع ولا تبصر، ويعبد آخرون البشر ويجعلونهم شركاء لله جلّ وعزّ في استحقاق العبادة، ويضيف كلّ هؤلاء أفعال الله فيهم إلى غيره، فإذا جاءت الآخرة وانكشف الغطاء واضطروا إلى المعارف زال ما كانوا عليه في الدنيا من الضلال واعتقاد الباطل، وأيقن الكلّ أنّه لا خالق ولا رازق ولا نافع ولا ضارّ غير الله سبحانه وتعالى، فردّوا إليه عزّ وجلّ أُمورهم، وانقطعت آمالهم من غيره، وعلموا أنّ الذي كانوا عليه من عبادة غيره وتأميله للضرّ[٣] والنفع غرور وزور، فقال تعالى: ﴿وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ﴾ لهذا المعنى.

والوجه الثاني أن يكون معنى الآية في الأُمور[٤] كلّها لله تعالى وفي يده وقبضته من غير خروج ورجوع حقيقي، وقد تقول العرب: قد رجع عليّ من فلان مكروه بمعنى صار إليّ منه ولم يكن سبق إليّ مكروه[٥] قبل هذا الوقت، وكذلك يقولون: قد عاد عليّ من زيد كذا وكذا، وإن كان قد وقع على سبيل الابتداء قال الشاعر:

فإن[٦] تكن الأيّام أحسن مرّة إليّ فقد عادت لهنّ ذنوب

---

١. في المصدر: بأنّها رجعت.
٢. في المصدر: عن.
٣. «ل»: للضرر.
٤. في المصدر زيادة: أنّ الأُمور.
٥. في المصدر: ـ مكروه.
٦. في المصدر و«ش»: وإن.

أي صارت لهنّ[1] ذنوب لم تكن من قبل بل كان قبلها إحسان، فحمل الآية على هذا المعنى سائغ[2] جائز تشهد له اللغة.

والوجه الثالث إنّا قد علمنا أن الله تعالى قد ملك العباد في دار التكليف أُموراً تنقطع بانقطاع التكليف وإفضاء الأمر إلى الدار الآخرة مثل ما ملكه الموالي من العبيد، وما ملكه الأحكام من الحكم وغير ذلك، فيجوز أن يريد الله تعالى برجوع الأمر إليه إنهاء ما ذكرناه من الأُمور التي يملكها غيره بتمليكه إلى أن يكون هو وحده مالكها ومدبّرها.

ويمكن في الآية وجه آخر وهو أن يكون المراد بها أنّ الأمر ينتهي إلى أن لا يكون قادر موجود غيره، ويفضي الأمر في الانتهاء إلى ما كان عليه في الابتداء؛ لأنّ قبل إنشاء الخلق هكذا كانت الصورة، وبعد إفنائهم هكذا يصير وتكون الكناية برجوع الأمر إليه عن هذا المعنى، وهو رجوع حقيقي، لأنّه عاد على[3] ما كان عليه متقدّماً.

ويحتمل أيضاً أن يكون المراد بذلك أن تعود المقدورات إلى قدرته؛ لأنّ ما أفناه من مقدوراته الباقية كالجواهر والأعراض الباقية[4] ترجع إلى قدرته، ويصحّ منه تعالى إيجاده بعوده[5] إلى ما كان عليه وإن كان ذلك لا يصحّ في مقدورات البشر وإن كانت باقية لما دلّ عليه الدليل من اختصاص مقدور القدر باستحالة العود إليها من حيث لم يجز فيه[6] التقديم والتأخير، وهذا أيضاً حكم هو[7] تعالى المتفرّد به دون [غيره من] سائر القادرين والله تعالى أعلم بما أراد وقدّر[8].

---

١. في المصدر: لها.
٢. في المصدر: شائع.
٣. في المصدر: إلى.
٤. في المصدر: ـ الباقية.
٥. في المصدر: لعوده.
٦. في المصدر: لم يجز فيها.
٧. في المصدر: حكمه.
٨. **أمالي المرتضى** ٢ / ٤٢ ـ ٤٤.

[قوله تعالى: ﴿سَلْ بَنِىٓ إِسْرَآءِيلَ كَمْ ءَاتَيْنَاهُمْ مِنْ ءَايَةٍ بَيِّنَةٍ...﴾ (٢١١)]

قوله: [﴿مِنْ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُ﴾] من بعد ما وصلت إليه، يريد به من بعدما عرفه، وقوله: وتمكّن من معرفتها.

ليعمّ ما لم يعرفه، والأولى أو تمكّن، وفيه إشارة إلى أنّ المجيء كناية عن المعرفة أو التمكّن منها، والغيبة المشار إليها بقوله: ﴿مِنْ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُ﴾ كناية عن الجهل بها، فإنّ المجهول غائب كما أنّ المعلوم حاضر فلا يرد أنّ قوله ﴿مِنْ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُ﴾ لغو؛ فإنّ التبديل لا يكون إلّا بعد المجيء، والمراد المعرفة من حيث أنّها نعمة، وإلّا لورد أنّ تبديل الشيء لا يكون إلّا بعد معرفته، فكونه لغواً بحاله بعد[1]، كذا قال المحشّي الفاضل.

وأقول: فيه تأمّل؛ لأنّه ربّما يوجد التبديل بدون خِبرة ومعرفة بالمبدّل فيعذر فاعله وهؤلاء على خلاف ذلك.

والفائدة في ذلك مزيد التشنيع والتقريع؛ لأنّ فيه تصوير المجيء المؤذن بزيادة التقريع والتفظيع؛ فتدبّر.

[قوله تعالى: ﴿زُيِّنَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا الْحَيَوٰةُ الدُّنْيَا...﴾ (٢١٢)]

قوله: والمزيّن على[2] الحقيقة هو الله تعالى.

بمعنى أنّ التزيين صادر عنه كسائر الأفعال وما يرى فاعلاً فهو كاسب له قصد بذلك الردّ على الكشّاف حيث جعل المزيّن الشيطان[3]، وجعل قراءة زيّن مبنيّاً للفاعل مسنداً إلى الله مجازاً[4]، إمّا في النسبة[5] أو في الظرف[6] بجعل إمهال[7]

---

١. حاشية عصام، المخطوط، ١٤٤. ٢. في المصدر: في.

٣. في هامش «ع»: فيكون المسند والإسناد حقيقة «١٢».

٤. في هامش «ع، م، ه»: يعني يدلّ أنّ المزيّن هو الله تعالى وإن كان مجازاً قراءة من قرأ ⇦

المزيّن تزييناً، وبنى المصنّف[1] ردّه على مذهب الأشاعرة أن لا فاعل إلّا الله، على خلاف المعتزلة الذاهبين إلى أنّ كلّ فاعل هو فاعل لفعله، وفيه بحث لأنّ كون الله فاعلاً لجميع الأفعال لا يصحّح[2] كون إسناد كلّ فعل إليه حقيقة؛ إذ مدار الحقيقة على الكسب لا على التأثير، ولا يقال: أكل الله ولا ضرب زيداً؛ إلّا تجوزاً[3]، كذا قال المحشّي الفاضل.

وأقول: في بحثه بحث؛ لأنّ مراد المصنّف أنّ المزيّن على الحقيقة أي في الواقع ونفس الأمر بالنظر إلى أصل الأشعري هو الله تعالى، فلا يتوجّه عليه ما ذكر؛ إذ لا دلالة لكلامه حينئذ على بيان أنّه تعالى فاعل للتزيين بحسب الحقيقة اللغوية، ولو فرضنا أنّ مراده ذلك فيمكن تقريره أيضاً بوجه لا يتوجّه عليه ذلك بأن يقال: إنّ المزيّن في الحقيقة ونفس الأمر هو الله تعالى، وحينئذ لا حاجة إلى ارتكاب التجوّز في ذلك كما فعله صاحب الكشّاف[4]؛ إذ على تقدير أن يكون الفاعل للتزيين في الحقيقة وبحسب نفس الأمر هو الله تعالى.

يمكن تجويز أن يكون فاعله اللغوي بمعنى من هو له في الظاهر هو الله تعالى أيضاً، فيكون إسناده إليه حقيقة لغوية أيضاً؛ كما أنّه مسند إليه على الحقيقة ونفس الأمر، بخلاف ما إذا بنى على مذهب المعتزلة فإنّهم لمّا لم يقولوا بكونه تعالى فاعلاً للقبائح في نفس الأمر ولا في الظاهر لزمهم ارتكاب التجوّز وإبداء العلاقة

⇦ «زيّن» بالبناء للفاعل، فإنّ المزيّن على هذه القراءة هو الله تعالى إذ لم يسبق للشيطان ذكر مضمر «١٢ منه رحمه الله».

٥. في هامش «ع»: نحو بنى الأمير المدينة «١٢».

٦. في المصدر: الطريق.

٧. في هامش «ع، م، هـ»: يعني أنّ التزيين عبارة عن إمهال المزيّن الحقيقي الذي هو الشيطان فيكون المسند مجازاً «١٢ منه رحمه الله».

١. في المصدر: ـ المصنّف.

٢. «ل»: لا يصحّ.

٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٤٤.

٤. انظر: **الكشّاف** ١/ ٣٥٤ ـ ٣٥٥.

المصحّحة لذلك.

ولعلّ لفظ الحقيقة وحمله على الحقيقة اللغوية حمل المحشّي على إيراد البحث المذكور، والله تعالى أعلم.

[قوله تعالى: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ ٱللهُ ٱلنَّبِيِّينَ...﴾ (٢١٣)]

أقول: يحتمل أن يكون معنى الآية والله أعلم أنّ الناس كان أُمّة واحدة فكان يكفيهم نبي واحد هو آدم عليه السلام فلمّا اختلفوا واقتضى اختلافهم بعث الأنبياء المتعدّدة، فعل الله ذلك لما فيه من الحكمة والمصلحة، وعلى هذا يندفع بعضُ الإيرادات التي ذكرها المحشّي الفاضل على تفسير المصنّف وغيره فتأمّل.

قوله: متّفقين على الحقّ فيما بين آدم وإدريس إلى آخره.

[ما أفاده الشيخ الطبرسي في تفسير الآية]

قال الشيخ الأجلّ أبو علي الطبرسي في تفسيره الكبير: اختلف في أنّهم على أيّ دين كانوا، فقال قوم: إنّهم كانوا على الكفر، وهو المروي عن ابن عبّاس في إحدى الروايتين، والحسن، واختاره الجبّائي، ثمّ اختلفوا في أيّ وقت كانوا كفّاراً، فقال الحسن: [كانوا كفّاراً بين آدم ونوح، وقال بعضهم][١] كانوا كفّاراً بعد نوح إلى أن بعث الله إبراهيم والنبيّين بعده[٢].

وقال بعضهم: كانوا كفّاراً عند مبعث كلّ نبي، وهذا غير صحيح؛ لأنّ الله تعالى بعث كثيراً من الأنبياء إلى المؤمنين.

فإن قيل: كيف يجوز أن يكون الناس كلّهم كفّاراً؛ والله سبحانه لا يجوز أن يخلّي الأرض من حجّة له على خلقه؟

---

١. ما بين المعقوفتين من المصدر. ٢. «ش»: من بعده.

قلنا: يجوز أن يكون الحقّ هناك في واحد أو جماعة قليلة مغمورين مقهورين[١] لم يمكنهم إظهار الدين خوفاً وتقية، فلم يعتدّ بهم[٢] إذ[٣] كانت الغلبة للكفّار.

وقال آخرون: إنّهم كانوا على الحقّ، وهو المروي عن قتادة ومجاهد وعكرمة والضحّاك وابن عبّاس في الرواية الأُخرى، ثمّ اختلفوا.

فقال ابن عبّاس وقتادة: هم كانوا بين آدم ونوح وهم عشر فرق كانوا على شريعة من الحقّ، فاختلفوا بعد ذلك.

وقال الواقدي والكلبي: هم أهل سفينة نوح حين غرق الله الخلق، ثمّ اختلفوا بعد ذلك.

فالتقدير على قول هؤلاء كان الناس أُمّة واحدة فاختلفوا فبعث الله النبيّين.

[﴿فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّينَ﴾][٤] وقال مجاهد: المرادبه آدم كان على الحقّ إماماً لذرّيّته، فبعث الله النبيّين في ولده.

وروى أصحابنا عن أبي جعفر الباقر عليه السلام أنّه قال: «كانوا قبل نوح عليه السلام أُمّة واحدة على فطرة الله، لا مهتدين ولا ضلالاً، فبعث الله النبيّين»، وعلى هذا فالمعنى أنّهم كانوا متعبّدين بما في عقولهم غير مهتدين إلى نبوّة ولا شريعة، ثمّ بعث الله النبيّين لمّا علم أنّ مصالحهم فيها[٥]، انتهى كلامه.

وبه يتّضح ما أجمله المصنّف في هذا المقام، واعترض عليه المحشّي الفاضل بأنّ الاختلاف كان في زمن آدم من قابيل وأنّه كان بعث الرسول وإنزال[٦] الكتاب قبل إدريس؛ لأنّ شيئاً كان نبيّاً وله كتب، وفي قوله: أو نوح، أنّه لو كان البعث بعد

---

١. في المصدر: ـ مغمورين مقهورين.
٢. في هامش «ع»: أي فلم يعتدّ سبحانه بذكرهم فيهم «١٢».
٣. في المصدر: إذا.
٤. ما بين المعقوفتين من المصدر.
٥. **تفسير مجمع البيان** ٢ / ٦٥.
٦. في المصدر و«ش»: أنزل.

الاختلاف لوجب[١] أن يتحقّق اختلاف قبل نوح فلا يتمّ الحكم بالاتّفاق قبله إلّا أن يراد إلى زمان خلق نوح فيتحقّق[٢] الاختلاف بعد خلق نوح فبعث النوح[٣]، انتهى كلامه.

وأقول: فيه نظر؛ إذ اختلاف قابيل في زمن آدم لا ينافي وقوع الاتّفاق فيما بين آدم وإدريس كما ذكره المصنّف، وأيضاً بعثة النبيّين بعد الاختلاف المتعقّب عن الاتّفاق المذكور لا ينافي بعثة شيث قبل ذلك الاختلاف، مع أنّ المذكور في الآية الأنبياء الموصوفين بالتبشير والتنذير، ويجوز أنّ شيثاً لم يكن كذلك أي مبشّراً ومنذراً جمعاً أو إفراداً.

وأيضاً يمكن دفع ما ذكره من النقض بحال شيث وأنّه كان صاحب كتب[٤] بأنّ المراد من الكتاب[٥] ما كان مشتملاً على الأحكام، ولم يكن في شيء من صحف شيث شيئاً من ذلك، فتأمّل.

أقول: والله أعلم يحتمل أن يكون معنى الآية أنّ الناس كان أُمّة واحدة فكان يكفيهم نبي واحد هو آدم عليه السلام، فلمّا اختلفوا واقتضى اختلافهم بعث الأنبياء المتعدّدة، فعل الله تعالى ذلك لما فيه من المصلحة، وعلى هذا يندفع بعض الإيرادات المذكورة؛ فتدبّر.

قوله: [﴿وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَابَ﴾ يريد به الجنس] ولا يريد به أنّه أنزل مع كلّ واحد كتاباً يخصّه.

قال المحشّي الفاضل: ردّ على الكشّاف حيث جوّزه، وفيه أنّ الجنس أيضاً لا يصحّ؛ لأنّه لم ينزل مع كثير جنس الكتاب إلّا أن يقدّروا[٦]، وأنزل مع بعضهم

---

١. في المصدر: ولوجب.
٢. في المصدر: فتحقّق.
٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٤٤.
٤. «ش»: الكتب.
٥. «ش»: بالكتاب.
٦. في المصدر: أن يقدر.

الكتاب، وحينئذ يصحّ العهد أيضاً، أي الكتاب الذي يخصّه[١]، انتهى كلامه.

وأقول: فيه نظر؛ لأنّ مراد المصنّف من إنزال الجنس معهم أنّه أنزل مع بعضهم وجعل[٢] غيره شريكاً له في العمل[٣] بأحكامه، فإرادة الجنس صحيح غاية الأمر أن يكون استعمال الإنزال بالنظر إلى الجميع مجازاً، والعلاقة ظاهرة، فافهم[٤].

[قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَآ أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ...﴾ (٢١٥)]

قوله: سأل عن المنفق فأُجيب إلى آخره.

[بحث في وجه تناسب السؤال والجواب]

الغرض من هذا الكلام دفع سؤال يتوهّم على جوابه تعالى عن سؤال القوم وهو أنّهم سألوا عمّا ينفقون لا عمّن[٥] يصرف النفقة إليهم، فكيف طابق قوله في الجواب: ﴿قُلْ مَآ أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ فَلِلْوَالِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ﴾ الآية.

وحاصل الجواب أنّه حصل في الآية ما يكون جواباً عن السؤال وضمّ إليها زيادة بها يكمل المقصود، وذلك أنّ[٦] قوله: ﴿مَآ أَنْفَقْتُمْ مِنْ خَيْرٍ﴾ تضمّن بيان ما ينفقونه وهو كلّ خير وبنى الكلام على ما هو أهمّ، وهو بيان المصرف؛ لأنّ النفقة لا يعتدّ بها إلّا إذا صرفت إلى جهة الاستحقاق.

---

١. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٤٤.
٢. «م»: حمل.
٣. «ل»: العلم.
٤. في هامش «ع»: وفي الآية مجاز أُخر وهو أنّ الأنبياء يكونوا منزلين حتّى ينزل الكتاب معهم، فتدبّر «١٢».
٥. «م»: عمّا.
٦. «م»: أنّه.

قال القفّال[١]: السؤال وإن كان وارداً بلفظ «ما» لأنّ[٢] المقصود هو الكيفية، فمن المعلوم لهم أنّ الذي أمر بإنفاقه[٣] مال يخرج قربة إلى الله تعالى، وحينئذ يكون الجواب مطابقاً للسؤال، كما طابق قوله: ﴿بَقَرَةٌ لَا ذَلُولٌ﴾[٤] سؤالهم عن البقرة ﴿مَا هِيَ﴾ حيث كان من المعلوم أنّ البقرة بهيمة شأنها كذا وكذا فتوجّه الطلب إلى تعيين الصفة لا الماهية.

وقيل: إنّهم لمّا سألوا هذا السؤال أُجيبوا بأنّ السؤال فاسد أنفق أي شيء كان، ولكن بشرط كونه مالاً حلالاً ومصروفاً أي مصبّه كما لو سأل شخص صحيح المزاج طبيباً حاذقاً أيّ طعام أكل؟ والطبيب يعلم أنّه لا يضرّه أكل الطعام أيّ طعام كان، فيقول: كُل في اليوم مرّتين، أي كل ما شئت، ولكن بهذا الشرط؛ فكذا هاهنا المعنى لينفق أيّ شيء أراد لكن بشرط وهو أن يراعي الترتيب في الإنفاق، فيقدّم الوالدين، لأنّهما كالسبب لوجوده وقد ربّياه صغيراً، ثمّ الأقربين؛ لأنّ الإنسان لا يمكنه أن يقوم بمصالح جميع الفقراء، والترجيح لابدّ له من مرجّح، والقرابة تصلح للترجيح؛ لأنّه أعرف بحالهم، ولأنّه لو لم يعط قريبه احتاج إلى الرجوع إلى غيره، وذلك عار وشنار، ولأنّ قريب المرء كجزء منه، والإنفاق على النفس أولى من الإنفاق على الغير ثمّ اليتامى لعدم قدرتهم على الاكتساب لصغرهم، ثمّ المساكين الذين هم غير اليتامى وأبناء السبيل، لأنّهم بسبب الاشتراك في دار الإقامة من أنفسهم، ثمّ أبناء السبيل المنقطعون عن بلدهم ومالهم ما يبلغون به إلى أوطانهم[٥].

---

١. الظاهر هو عبد الله بن أحمد المروزي، أبو بكر القفّال: فقيه شافعي، كان وحيد زمانه فقهاً وحفظاً وزهداً، كثير الآثار في مذهب الشافعي، وكانت صناعته عمل الأقفال، قبل أن يشتغل في الفقه، (٣٢٧ ـ ٤١٧ ق.)، انظر: **الأعلام** للزركلي ٤ /٦٦.

٢. في المصدر: إلاّ أنّ.

٣. في المصدر: أنّ الذين أمروا به إنفاق.

٤. البقرة: ٧١.

٥. انظر: **تفسير الرازي** ٦ /٢٥ ـ ٢٦.

[الآية ليست منسوخة]

وليس في الآية ما ينافيه فرض الزكاة لينسخ به، أي ليس فيها ما لا يجتمع معه فرض الزكاة حتّى ينسخ هذه الآية بفرض الزكاة[١]، كما نقله صاحب الكشّاف عن السدّي.

أمّا لأنّ المراد بالإنفاق المذكور في الآية الإنفاق المستحبّ. وأمّا لأنّ المقصود من قوله: ﴿فَلِلْوَالِدَيْنِ﴾ ليس الحصر والاختصاص حتّى ينسخ بالزكاة المنصرف إلى غيرهم، بل المراد أنّ هؤلاء مصارف الإنفاق، أي فللوالدين والأقربين وسائر ما ذكر فيه حقّ.

والغرض أنّ النسخ إنّما يحكم به إذا لم يصحّ الجمع بين الكلامين، وأمّا إذا جمع فلا يحكم بالنسخ كذا قيل، وفي التوجيه الأخير نظر؛ إذ الظاهر أنّ مراد من قال بالنسخ أنّ الآية كانت نازلة في الزكاة ثمّ نسخت ببيان مصرفها بآية الزكاة ولهذا ليست في فرض الزكاة فقط بل في بيان المصرف ويؤيّد هذا ما ذكر في مجمع البيان عن السدّي من أنّه قال: الآية واردة في الزكاة ثمّ نسخت ببيان مصرف[٢] الزكاة[٣]، فالمنافاة حاصلة باعتبار الإنفاق على الوالدين مع عدم جواز إعطائها لهما اتّفاق على ما قالوه وكذا بعض الأقارب وهم الأولاد.

هذا وكما يمكن دفع التنافي بحمل الإنفاق على الإنفاق المستحبّ كما ذكره القائل، يمكن دفعه بالحمل على الإنفاق الواجب أعمّ من الزكاة والنفقة الواجبة للوالدين.

ويمكن أن يقال: إنّ المراد مطلق الإنفاق الراجح أعمّ من المندوب والواجب، والمندوب يكون أعمّ، والواجب يكون مخصوصاً بغيرهم، والله أعلم.

---

١. **الكشّاف** ١ / ٣٥٦.

٢. في المصدر: مصارف.

٣. **مجمع البيان** ٢ / ٧٠.

[قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَكُمْ وَ عَسىٰ اَنْ ...﴾ (٢١٦)]

قوله: [﴿وَ عَسىٰ اَنْ تَكْرَهُوا شَيْـًٔا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ﴾ وهو جميع ما كلّفوا به] فإنّ الطبع يكرهه وهو مناط صلاحهم إلى آخره.

[ما أفاده الفخر الرازي في معنى الآية]

فحاصل الآية أنّه ربّما كان الشيء شاقّاً عليكم في الحال، وهو سبب للمنافع الجليلة في الاستقبال وبالضدّ، ولهذا حسن شرب الدواء المرّ في الحال لتوقّع حصول الصحّة في الاستقبال، وحسن تحمّل الأخطار في الأسفار لتحصيل الربح في المال، وكذا تحمّل المتاعب في طلب العلم للفوز بالسعادة العظمى في الدنيا والعقبى[1]، العلم أوّله مرّ مذاقته لكن آخره أحلى من العسل، وهاهنا كذلك؛ لأنّ ترك الجهاد وإن كان يفيد في الحال صون النفس عن خطر القتل، وصون المال عن الإنفاق ولكن فيه أنواع من المفاسد والمضارّ، أدناها تسلّط الكفّار واستيلاءهم على ديار المسلمين، وربّما يؤدّي إلى أن استباحوا بيضة الإسلام واستناخوا بحريمهم واستأصلوهم عن آخرهم.

وأمّا منافع الجهاد فمنها الظفر بالغنائم، ومنها الفرح العظيم بالاستيلاء على العدوّ، وأمّا ما يتعلّق بالدين فالثبات عليه، والثواب في الآخرة، وترغيب الناس في الإسلام، وإعلاء كلمة الله، وتوطين النفس للفراق عن دار البلاء، والانقطاع عن عالم الحسّ[2].

قوله تعالى: ﴿وَاللّٰهُ يَعْلَمُ وَاَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾.

وذلك أنّ علمه تعالى فعليّ يعلم الأسباب وما يترتّب عليها والحوادث وما

١. في «ع»: قدر كلمة بياض، وفي «م، ه» زيادة: قوله، وهذا ليس من كلام البيضاوي.
٢. انظر: **تفسير الرازي** ٦/ ٢٩.

نشأت هي منها، يحيط علمه بالمبادئ والغايات، ولا يعزب منه مثقال ذرّة في الأرض ولا في السماوات، فلعلّكم تعكسون التصوّرات فتظنّون المبادئ غايات، وبالعكس، والمصالح مفاسد وبالضدّ، وفيه ترغيب عظيم في أداء وظائف التكاليف، وتخويف شديد عن تبعة العصيان والمرود[١]، فإنّ الإنسان إذا تصوّر نفسه وكمال علم الله تعالى علم أنّه لا يأمر العبد إلّا بما فيه خيره وصلاحه، فيلزم نفسه أمثاله وإن كرهه طبعه، فكأنّه تعالى يقول: أيّها العبد علمي أكمل من علمك فكن مشتغلاً بطاعتي ولا تلتفت إلى مقتضى طبعك وهواك، فهذه الآية في هذا المقام يجري مجرى قوله تعالى في جواب الملائكة: ﴿إِنِّيٓ أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾[٢].

[قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ...﴾ (٢١٧)]

قوله تعالى: ﴿قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ﴾.

فإن قيل: كيف نكّر القتال هاهنا أيضاً ومن حقّ النكرة إذا تكرّرت أن يكون المذكور ثانياً معرّفاً مشاراً به إلى الأوّل، وإلّا[٣] كان الثاني مغايراً للأوّل.

قلنا: لأنّ المراد بالقتال الأوّل الذي سألوا عنه القتال الذي أقدم عليه عبد الله بن جحش، فلو جيء بالثاني معرّفاً لزم أن يكون ذلك من الكبائر، مع أنّ الغرض منه نصرة الإسلام وإعلاء كلمته، فاختير التنكير ليكون[٤] تنبيهاً على أنّ القتال المنهي عنه هو الذي فيه تقوية الكفر وهدم قواعد الدين، لا الذي سألوا عنه خلافاً لعطا[٥] حيث قال: إنّه باق على التحريم.

قال في مجمع البيان: وعندنا أنّه [باق] على التحريم فيمن يرى لهذه الأشهر حرمة، ولا يبتدئون فيها القتال، وكذلك في الحرم، وإنّما أباح الله تعالى قتال أهل

---

١. «ش»: المردد.

٢. البقرة: ٣٠.

٣. «ل»: وإن.

٤. «ش»: فيكون.

٥. «م»: لفظاً.

مكّة عام الفتح للنبي ﷺ، فقال: إنّ الله أحلّها هذه الساعة، ولا يحلّها لأحد من بعدي إلى يوم القيامة، ومن لا يرى منهم حرمة الحرم وحرمة هذه الأشهر جاز قتاله أيّ وقت كان، والتحريم مخصوص في حقّه[١]، وقد علم هذا التخصيص بالإجماع والخبر عن طريق أهل البيت عليهم السلام.

قوله: [والأولى منع دلالة الآية على حرمة القتال في الشهر الحرام مطلقاً، فإنّ قتال فيه نكرة في حيّز مثبت] فلا يعمّ.

فيتناول فرداً واحداً لا كلّ الأفراد فلا يلزم منه تحريم القتال في الشهر الحرام مطلقاً فلا حاجة إلى تقدير النسخ.

قوله: ولا على الهاء في ﴿به﴾ فإنّ العطف على الضمير المجرور [إنّما يكون بإعادة الجار] إلى آخره.

وفيه أنّ العطف على الضمير المجرور من غير إعادة الجارّ قد وقع في القرآن العزيز مثل قوله تعالى: ﴿تَسَآءَلُونَ بِهِ وَٱلْأَرْحَامَ﴾[٢] في القراءة المتواترة من القراءات السبع، وفي أشعار الفصحاء أيضاً فينبغي القول به؛ إذ لا دليل على نفيه لا عقلاً ولا نقلاً، وما ذكروه[٣] من أنّه يلزم العطف على ما هو كبعض الكلمة لا يصلح دليلاً عليه؛ بحيث يلتزم لأجله تأويل الآيات والأشعار.

قوله: [﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَـٰئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ﴾] قيّد الردّة بالموت عليها في إحباط الأعمال كما هو مذهب الشافعي.

[تحقيق في الإحباط]

يريد أنّ في الآية دلالة على ما ذهب إليه الشافعي[٤] من أنّ الردّة لا تحبط العمل

١. **مجمع البيان** ٢ / ٧٥.

٢. النّساء: ١.

٣. «ش»: ذكره.

٤. «ش»: على مذهب الشافعي.

خلافاً لأبي حنيفة، فإنّه يبطل بالردّة عنده وإن رجع مسلماً؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾[١] والموت عليها ليس بشرط عنده، وأجابوا عن الآية بأنّ الموت على الكفر شرط جميع ما ذكر في بقية الآية من حبوط العمل والخلود في النار.

والحاصل أنّ الحنفية قد احتجّوا على ما ذهبوا إليه بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَشْرَكُوا لَحَبِطَ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾[٢] وقوله: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ﴾[٣].

وفيه أنّ دليلنا مقيّد وهذا مطلق والمطلق يحمل على المقيّد.

إن قيل: ليس هذا من باب المطلق والمقيّد فإنّهم أجمعوا على أنّ من علّق حكماً بشرطين، وعلّقه بشرط شرط أنّ الحكم يترك[٤] عند أيّهما وجد، كمن قال لعبده: أنت حرّ إذا جاء يوم الخميس والجمعة، لا يبطل واحد منهما؛ بل إذا جاء يوم الخميس عتق، ولو كان باعه فجاء يوم الخميس والجمعة[٥] ولم يكن في ملكه ثمّ جاء يوم الجمعة وهو في ملكه عتق بالتعليق الأوّل[٦]، وهذه الآية دلّت على أنّ الردّة شرط لمجموع الأحكام المذكورة فيها، ونحن نقول: إنّ من جملة الأحكام الخلود في النار، ولا يثبت ذلك إلّا مع هذا الشرط، وإنّما الخلاف في حبط الأعمال وليس في الآية دلالة على أنّ الموت على الردّة شرط فيه.

قلنا: إنّ هذا من باب المطلق والمقيّد لا من باب التعليق بشرط [واحد] وشرطين؛ لأنّ التعليق بشرط وشرطين إنّما يصحّ لو لم يكن تعلّقه بكلّ واحد منهما مانعاً عن[٧] تعلّقه بالآخر وفي مسألتنا لو جعلنا مجرّدة الردّة مؤثّراً في الحبوط لم

١. المائدة: ٥.
٢. الأنعام: ٨٨.
٣. المائدة: ٥.
٤. في المصدر: ينزل.
٥. في المصدر: ـ والجمعة.
٦. **تفسير الرازي** ٦/٣٩؛ **بدائع الصنايع** لأبي بكر الكاشاني ١/٩٥.
٧. في المصدر: من.

يبق للثبوت[١] على الردّة أثر في الحبوط أصلاً في شيء من الأوقات، فعلمنا أنّه ليس من باب التعليق [بشرط وبشرطين][٢] بل من باب المطلق والمقيّد.

وأمّا قولكم إنّ الآية تدلّ على أنّ الموت على الردّة شرط لمجموع الأحكام وتجعلون من جملة الأحكام الخلود في النار.

فنقول: إنّ الآية دلّت على أنّ الردّة إنّما يحبط بشرط الموت وكذا يوجب الخلود في النار بشرط الموت عليها[٣].

وقال في مجمع البيان: معنى الإحباط أنّ الأعمال صارت بمنزلة ما لم يكن لإيقاعهم إيّاها على خلاف الوجه المأمور به، لأنّ إحباط العمل وإبطاله عبارة عن وقوعه على خلاف الوجه الذي يستحقّ به[٤] الثواب، وليس المراد أنّهم استحقّوا على أعمالهم الثواب ثمّ حبطت[٥]، لأنّه قد دلّ الدليل على أنّ الإحباط على هذا الوجه لا يجوز[٦].

وقال بعض المتأخّرين[٧] من علماء الإمامية قدّس الله أرواحهم: المشهور بين الأصحاب أنّ مذهب الإحباط والتكفير باطل وقد ادّعى عليه الإجماع[٨]، واستدلّ عليه في التجريد سلطان المحقّقين بدليل عقلي ونقلي، أمّا العقلي فقوله[٩]: لا معنى لكون ذنب قليل محبطاً لعبادة عظيمة [وبالعكس]، حتّى لو فعل الإنسان دائماً جميع العبادات إلى قرب موته ثمّ إذا فعل أدنى صغيرة تبطل تلك بالكلّية، ويستحقّ به العقاب الدائم، وبالعكس، وهو ظاهر البطلان كما هو مذهب بعض المعتزلة، وأمّا إسقاط المساوي بالمساوي وإبقاء الزيادة كما هو مذهب البعض الآخر منهم فلا يدلّ

---

١. في المصدر: للموت.
٢. ما بين المعقوفتين من المصدر.
٣. **تفسير الرازي** ٦/ ٣٩.
٤. في المصدر: عليه.
٥. في المصدر: انحبط.
٦. **مجمع البيان** ٢/ ٧٥.
٧. هو المحقّق الأردبيلي.
٨. **زبدة البيان في أحكام القرآن** للأردبيلي، ٣٠٢.
٩. في المصدر: فهو أنّه.

عليه الدليل العقلي.

وأمّا النقلي فهو مثل ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ﴾[١] وفي دلالته أيضاً تأمّل؛ إذ من يفعل خيراً وأسقط له به عقاب يصدق أنّه رآه وبالعكس.

وبالجملة الآيات والأخبار متضافرة ومتكاثرة في وقوع الإحباط فإنكاره لا يمكن، فلابدّ من التأويل لو صحّ عدم جوازه، والتأويل الذي في مجمع البيان غير واضح؛ إذ لا معنى لوقوع الفعل على وجه يستحقّ فاعله الثواب والمدح إلّا الإتيان على الوجه المأمور به مع جميع الشرائط المعتبرة في صحّته حين الفعل، وقد فرض الإتيان على ذلك الوجه ثمّ ارتدّ، ومنع هذا الإتيان في جميع الصور التي أطلق عليه الإحباط بعيد، ومعلوم أنّ عدم الارتداد فيما بعد ليس من شرائط صحّة الفعل حين إيقاعه ذكره القاضي بل مطلقاً عند الأصحاب إلّا ما نقل عن الشيخ [الطوسي] رحمه الله أنّه يبطل الحجّ بالردّة، وضعّفه الأصحاب، وتدلّ الآية أيضاً على ضعفه وعلى تقديره أيضاً لا ينبغي توقّفه على التوبة كما يظهر من مجمع البيان، والظاهر أنّ هذا التأويل إنّما يصحّ بناء على أنّ المسلم لا يرتدّ ولكن ذلك غير واضح.

وأيضاً أنّه ما يجري فيما إذا كان إحباط[٢] بعض الأعمال البدنية بالبعض مثل أنّ شرب الخمر يحبط كذا وكذا، والزنا كذا وكذا، وأنّ الصلاة تكفّر ذنب كذا وكذا، والحجّ كذا وكذا، وغير ذلك ممّا لايحصى، فلا يبعد حمل قول الأصحاب ببطلان الإحباط والتكفير عن الذين ذكرناهما في الأوّل وادّعينا ظهور بطلانهما، وإن أرادوا غير ذلك فغير واضح الدليل كما عرفت.

نعم يمكن أن يقال: لا استبعاد فيما نحن فيه أن يستحقّ الإنسان ثواباً فيكون وصوله إليه موقوفاً على عدم صدور منافيه منه من الردّة أو يكون البقاء على

١. الزّلزال: ٧ ـ ٨.

٢. كذا في المصدر لكن في النسخ: إبطال إحباط.

الإيمان شرطاً لاستمراره وانتفاعه به، ويكون الإحباط عبارة عن عدم ذلك[١]، انتهى.

وأقول: فيه نظر لأنّا قد بيّنا سابقاً أنّ المراد بالإحباط المذكور في أمثال هذه الآية الكريمة غير ما اصطلح عليه المعتزلة وحكم المحقّق الطوسي ﷺ في التجريد ببطلانه.

وأمّا ما ذكره من عدم وضوح المقدّمة القائلة بأنّ المسلم لا يرتدّ فقد أوضحه الشيخ الأجلّ أبو الفتوح الرازي في تفسير هذه الآية حيث قال ما حاصله: إنّ ارتداد المؤمن لا يصحّ عندنا للإجماع على أنّ الإيمان يوجب استحقاق الثواب الأبدي، والكفر يستحقّ العقاب الأبدي، والجمع بينهما في حقّ شخص واحد متعذّر، فمن يرى من المسلمين أنّه يرتدّ لا يخلو عن أحد أمرين: إمّا أنّه لم يكن إيمانه صحيحاً أو أنّه أظهر الارتداد والكفر تقيّة أو لغرض آخر، فمعنى الارتداد في الآية هو الرجوع عن ظاهر الإسلام لا عن الإيمان[٢].

إن قيل: ماذا تقول في كافر أسلم مع أنّ ما ذكرته من الجمع بين الاستحقاقين لازم فيه ظاهراً.

قلنا: لا إحباط هاهنا ولا جمع للإجماع على أنّه تعالى يسقط عقابه؛ لقوله عليه السلام: «الإسلام يجبّ ما قبله».

هذا وقد مرّ بعض ما ينفعك في تحقيق هذا المقام فتذكّر.

[قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا وَٱلَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا...﴾ (٢١٨)]

قوله: [﴿أُولَـٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ ٱللَّهِ﴾ ثوابه،] أثبت لهم الرجاء إشعاراً إلى آخره.

---

١. زبدة البيان في أحكام القرآن للأردبيلي، ٣٠٣ ـ ٣٠٥.

٢. روض الجنان وروح الجنان ٣ / ٢٠١ ـ ٢٠٢.

جواب سؤال وهو أنّه لم ذكر لفظ «الرجاء» للمؤمنين وإن كانوا يستحقّون الثواب قطعاً ويقيناً، وحاصل الجواب أنّهم لا يدرون ما يكون منهم في المستقبل؛ هل هو الإقامة على طاعة الله أو الانقلاب عنها إلى معصية؟

والجواب الصحيح أن يرجوا رحمة الله في غفران معاصيهم التي لم يتّفق لهم التوبة منها واخترموا دونها، فهم يرجون أن يسقط الله عقابها عنهم تفضّلاً.

فأمّا الوجه الذي ذكره المصنّف فإنّما يصحّ على مذهب من يجوّز أن يكفر المؤمن من بعد إيمانه، أو يفعل في المستقبل كبيرة تحبط ثواب إيمانه، وهذا لا يصحّ على مذهبنا في الموافاة.

[قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَآ...﴾ (٢١٩)]

قوله تعالى: ﴿يسألونك عن الخمر والميسر﴾.

قال الفاضل النيشابوري في تفسيره: إنّه ليس في الآية بيان أنّهم عن أيّ شيء سألوا فيحتمل أنّهم سألوا عن حقيقته وماهيته، ويحتمل أنّهم سألوا عن حلّ الانتفاع وحرمته إلّا أنّه تعالى لمّا أجاب بذكر الحرمة دلّ تخصيص الجواب على أنّ ذلك السؤال كان واقعاً عن الحلّ والحرمة، وأمّا كيفية دلالة الآية على الحرمة فهي أنّها مشتملة على أنّ في الخمر إثماً والإثم حرام، وقد جعل الله الإثم لازماً لمهيّة الخمر فيلزمها الإثم على جميع التقادير من الشرب وغير ذلك من وجوه الانتفاع؛ وإنّما لم يقنع[١] كبار الصحابة بهذه الآية طلباً لما هو أكّد في التحريم ثقة واطمئناناً[٢]، انتهى كلامه.

وهو صريح في أنّ هذه الآية حاكمة بحرمة شرب الخمر رغماً لأنف من لا يرضى بذلك ويرتكب التأويل البارد؛ وفي كلامه تعالى حفظاً لحال بعض الصحابة

---

١. «ش»: لم يصنع.

٢. تفسير النيشابوري ١ /

الذين وقع منهم المساهلة في شرب الخمر مع ظهور أنّه وقع منهم ما هو أكبر.

قال بعض الأفاضل المتأخّرين[١] من الإمامية: لا شكّ في دلالة الآية على تحريم الخمر مؤكّداً ومعلّلاً فإنّه قال: ﴿فِيهِمَآ إِثْمٌ﴾ وهو الذنب وأكّد بالكبر وبإثمهما وبيّن بأنّه مشتمل على مفاسد كثيرة وأكثر ممّا يتخيّل أنّه منفعة، والحكمة يقتضي تحريم ما فيه المفسدة فكيف المفاسد كما بيّن في الأُصول.

وإن قلنا بالحسن والقبح الشرعيين فقط، وإنّ أفعاله تعالى ليست معلّلة بالأغراض، وأنّه يجوز خلوّ الأحكام عن معلّل[٢] ومصالح لأنّ ذلك لا يجوز عند ظهور المفاسد ولم يقل به من يقول بالشرعيين، ولذلك أصحاب القياس لا يجوّزون كون وجود وصف صالح للعلّة[٣] غير علّة ولا يقولون بخلوّ الحكم عن علّة، وإن جاز الخلوّ مهما أمكن، والظاهر أنّها ما كانت محلّلة في الإسلام بل في سائر الأديان على ما هو المشهور بين الأصحاب[٤]، والله أعلم بالصواب.

قوله: روي أنّه نزل بمكّة قوله: ﴿وَمِن ثَمَرَاتِ ٱلنَّخِيلِ وَٱلْأَعْنَابِ تَتَّخِذُونَ مِنْهُ سَكَرًا وَرِزْقًا حَسَنًا﴾[٥] [فأخذ المسلمون يشربونها].

في دلالة هذه الآية على التحليل تأمّل.

لما قيل من أنّ معنى سكّراً رزقاً حسناً، وما يزيل العقل ليس بحسن، وقد يقال: إنّ وصفه تعالى الرزق الذي هو قسيم السكر بالحسن من أدلّ الدلائل على أنّ المسكر ليس بحلال، وإلّا لم يختصّ الوصف بالرزق.

إن قلت: إنّ الآية وردت في معرض الامتنان وهو سبحانه لا يمتن بالمحرّم.

قلت: الامتنان بخلق أُصولها من الثمرات وكونها صالحة للانتفاع على وجوه

١. هو المحقّق الأردبيلي.
٢. في المصدر: علل.
٣. في المصدر: للعلّية.
٤. زبدة البيان في أحكام القرآن، ٦٢٩.
٥. النّحل: ٦٧.

متعدّدة.

قوله: ثمّ أنّ عمر ومعاذاً [ونفراً من الصحابة قالوا: أفتنا يا رسول الله في الخمر] إلى آخره.

حاصل هذه الرواية إسناد تحليل مفسدة إلى الله تعالى مع أنّ عمر وبعض الصحابة يعرفون كونها مفسدة ويريدون تحريمه وفيه من الأمارات الوضع ما لا يخفى.

قوله: ثمّ دعا عبد الرحمن بن عوف [ناساً منهم فشربوا وسكروا] إلى آخره.

فيه أنّ ما سبقها أدلّ على التحريم فعدم ترك الأكثر إلّا عند هذه لعدم الفهم من السابق والفهم منها بعيد.

قوله: ثمّ دعا عتبان بن مالك إلى آخره.

فيه نظر ظاهر؛ فإنّ عدم فهم الصحابة التحريم ممّا تقدّم، وأنّهم سألوا البيان والتحريم ولم يبيّن لهم ذكر الجواب لهم مع اشتماله على المفاسد المذكورة، وتأخير البيان عن وقت الحاجة مع أنّ معظم الأُصوليين ما يجوّزونه بل نقل الإجماع، إلّا عن نادر ممّن قال بجواز التكليف بالمحال، وأنّه ﷺ ترك السؤال حتّى سأل غيره، وأنّ عمر مع علمه باشتمالها على هذه المفاسد وإرادته لتحريمها وسماعه الأجوبة ما ترك شرب الخمر ولم يوجب تلك الآية تركه للخمر احتياطاً أيضاً بعيد[1] جدّاً.

قوله: ولهذا قيل: إنّها المحرّمة للخمر [لأنّ المفسدة إذا ترجّحت على المصلحة اقتضت تحريم الفعل، والأظهر أنّه ليس كذلك لما مرّ من إبطال مذهب المعتزلة].

هذا هو الظاهر لما ذكره، فقوله: والأظهر أنّها ليست كذلك؛ في معرض الخفاء، وأمّا ما أشار به إلى وجه الأظهرية بقوله: لما مرّ، إيماء إلى ما ذكر سابقاً من أنّها

---

١. «ش»: بعيداً.

شربها قوم وتركها آخرون؛ فقد مرّ[١] ما فيه.

وأمّا ما ذكره المحشّي الفاضل من أنّها لو كانت محرّمة لمنعها رسول الله صلى الله عليه وآله[٢]، ففيه أنّه جاز أن يكون توقّف رسول الله صلى الله عليه وآله عن المنع حذراً عن مخالفة القوم وثوران الفتنة، كما رووا أنّ النبي صلى الله عليه وآله أرسل أبا هريرة إلى جماعة من الأصحاب بحكم فلقيه عمر وسأل عنه ذلك فضربه حتّى قَعَدَ على إسته، وقال: ما معناه لا مصلحة لإظهار هذا الحكم على القوم فإنّهم لا يمتثلون ذلك، وكذا روى مثل ذلك في توقّف النبي صلى الله عليه وآله عن تجديد عمارة الكعبة إلى غير ذلك و[٣]ممّا يدلّ على أنّ الآية المذكورة كانت ناهية محرّمة للخمر وإنّما ارتكبه بعدها منٰ ارتكبه تمرّداً أو عصياناً، ما رواه الزمخشري في كتاب ربيع الأبرار حيث قال: أنزل الله تعالى في الخمر ثلاث آيات ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ﴾[٤] فكان المسلمون بين شارب وتارك إلى أن شربها رجل ودخل في صلاته فهجر فنزلت: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَٰرَىٰ﴾[٥] فشربها من شربها[٦] من المسلمين حتّى شربها عمر، فأخذ لحي بعير فشجّ رأس عبد الرحمن بن عوف، ثمّ قعد ينوح على قتلى بدر بشعر الأسود بن يَعفُر[٧] ـ شعر ـ:

وكائن بالقليب قليب بدر ... من القينات[٨] والشرب الكرام
وكائن بالقليب قليب بدر ... من الشري[٩] المكلّل بالسنام

---

١. في هامش «ع»: وهو أنّ حاصله المحافظة على حال بعض الصحابة الذين صدر عنهم ما هو أكثر من هذا الذنب «١٢».
٢. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٤٧.
٣. «ش»: ـ و.
٤. البقرة: ٢١٩.
٥. النّساء: ٤٣.
٦. في المصدر: شرب.
٧. في المصدر: الأسود بن عبد يغوث.
٨. في المصدر:الفتيان، وفي «ل»: القاينات.
٩. في المصدر: الشيزى.

أيُوعدنا ابن كبشة أن سيحي[١] وكيف حياة أصداء[٢] وهام
أيعجز أن يرد الموت عنّي وينشرني إذا بُليت عظام[٣]
ألا من مبلغ الرحمن عنّي بأنّي تارك شهر الصيام[٤]
فقل لله يمنعني شرابي وقل لله يمنعني[٥] طعامي

فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فخرج مغضباً يجرّ رداءه فرفع شيئاً كان في يده ليضربه فقال: أعوذ بالله من غضب الله وغضب[٦] رسوله، فأنزل الله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَانُ﴾ إلى قوله ﴿فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾[٧] فقال عمر: انتهينا[٨]، انتهى كلامه.

قوله: وقال أبو حنيفة نقيع الزبيب والتمر إذا طبخ حتّى ذهب ثلثاه، ثمّ اشتدّ حلّ شربه ما دون السكر.

وهذا هو النبيذ الذي استدلّوا عليه بقوله عليه وآله تمرة طيّبة وماء طهور وليس الأمر كما زعموه بل حقيقة الأمر في ذلك أنّ النبي عليه وآله إذا نزل في غزواته في موضع كان فيه مياه مالحة غير طيّبة كان يأمر أن يلقى في مطهرة مائه تمرات، ففي بعض تلك الأيام أمر بذلك ونام، فلمّا قام توضّأ ذلك الماء، فقالوا له: يا رسول الله هل يجوز التوضوء من هذا الماء فقال عليه السلام: لم لا يكون جائزاً تمرة طيّبة وماء طهور[٩]، هذا معنى ما روي أنّه عليه السلام توضّأ بنبيذ التمر[١٠]؛ لأنّ النبذ هو الرمي، فالمعنى ما نبذ فيه التمر لا الخمر الذي اتّخذ من التمر، فإنّ هذا خمر وذاك نقيع يرمى في الماء من التمر

---

١. في المصدر و«م»: أن سنحيي.
٢. «ع»: أهداء.
٣. في المصدر: عظامي.
٤. في «م، ه»: زيادة:
وتارك كلّ ما أُوحي إلينا محمّد من أساطير الكلام
٥. «ش، ع»: يمنعي لله.
٦. في المصدر و«ش»: ـ غضب.
٧. المائدة: ٩١.
٨. **ربيع الأبرار ونصوص الأخبار** ٥ / ١٠ ـ ١١.
٩. انظر: **مسند أحمد** ١ / ٤٠٢؛ **سنن ابن ماجة** ١ / ١٣٥.
١٠. انظر: **مسند أحمد** ١ / ٤٥٠؛ **سنن الترمذي** ١ / ٦٠.

أو الزبيب في الليل لأجل الغداء، وفي الغد لأجل العشاء، وبون ما بينهما بيّن[١].

قوله: [﴿وَٱلْمَيْسِرِ﴾ أيضاً مصدر كالموعد] سمّي به القمار.

[معنى ﴿ٱلْمَيْسِرِ﴾]

والمروي عن أئمّة أهل البيت عليهم السلام أنّ المراد بالميسر القمار كلّه، وقالوا: إنّ لعب الصبيان بالجوز أيضاً قمار[٢].

قوله: [﴿وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾] أي المفاسد التي تنشأ منهما أعظم من المنافع المتوقّعة منهما.

فكأنّه تعالى يقول: فيهما إثم عظيم ونفع قليل؛ بل ليس بالنسبة إلى ذلك نفعاً فإنّه أمر فان ولذّة قليلة والعقاب عظيم ودائم، فكان سبب ذكر النفع هو الإشارة إلى أنّه أمر هيّن ليس بملتفت إليه عند العقل والشرع؛ بل النفع الذي تخيّله الإنسان فيه ليس بنفع حقيقة؛ إذ ما يستلزم دخول النار وسخط الجبّار والفضيحة في دار القرار عند الرسل والأئمّة المختار والدخول تحت الفجّار والخروج عن حزب الأبرار ليس بنفع حقيقة؛ بل مجازاً أيضاً عند ذوي العقول والأبصار؛ وإلّا[٣] فذكره غير مناسب في هذا المقام[٤].

[قوله تعالى: ﴿فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْيَتَامَىٰ ...﴾ (٢٢٠)]

قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَأَعْنَتَكُمْ﴾.

قال المحشّي الفاضل هاهنا إشكال وهو أنّ مفعول المشية في الشرط إنّما

١. انظر: **تفسير أبو الفتوح الرازي** ٣/ ٢٠٧.
٢. **التبيان في تفسير القرآن** للطوسي ٤/ ١٦؛ **زبدة البيان** للأردبيلي، ٦٢٨؛ **بدائع الصنائع** ١٢٧٥.
٣. «ل»: ـ إلّا.
٤. من «قوله: وقال أبو حنيفة» إلى هنا سقط من «ه».

يحذف إذا لم يكن تعلّقه به غريباً وتعلّق المشية بالأعنات غريب إلّا أن يقال: كان في الأُمم السابقة التكاليف الشاقّة فلم يكن حين نزول الآية تعلّق مشية الله تعالى [به] غريباً إنّما صار غريباً بالنسبة إلى أُمّة نبيّنا صلى الله عليه وآله(١)، انتهى.

وقد يقال: لو كان بعض التكاليف الشاقّة التي كانت في بداء الإسلام في هذه الأُمّة مثل فرضية القتال بمقابله عن الأمثال وفرضية صلاة التهجّد والوضوء والصيام للمقيم والمسافر قبل آية التيمّم، والإفطار للمسافر سابقة على هذه الآية لم يرد الإشكال أصلاً تأمّل.

[قوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا ٱلْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ وَلَأَمَةٌ ...﴾ (٢٢١)]

قوله: والمشركات تعمّ الكتابيات لأنّ أهل الكتاب مشركون إلى آخره.

[ما أفاده الشيخ أبو علي الطبرسي في تحريم مناكحة جميع الكفّار والتحقيق فيه]

قال الشيخ أبو علي الطبرسي في مجمع البيان: الآية عندنا عامّة في تحريم مناكحة جميع الكفّار أهل الكتاب وغيرهم، وليست بمنسوخة ولا مخصوصة، واختلفوا فيه، فقال بعضهم: لا يقع اسم المشركات على أهل الكتاب، لفصله تعالى بينهما، وعطف المشركين على أهل الكتاب في مواضع من كتابه فلا نسخ في الآية ولا تخصيص، وقال بعضهم: الآية متناولة لجميع(٢) الكفّار، وأهل الكتاب مشرك(٣) لإنكارهم نبوّة(٤) نبيّنا صلى الله عليه وآله فأضافوا معجزاته إلى غير الله تعالى، وهذا شرك(٥) بعينه،

---

١. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٤٧.
٢. في المصدر: جميع الكفّار، وفي «ل»: بجميع الكفّار.
٣. في المصدر: والشرك يطلق على الكلّ. ٤. «م»: بنبوّة.
٥. في المصدر: هو الشرك.

ثمّ اختلف هؤلاء، فقال بعضهم: الآية منسوخة في الكتابيات[١] بآية المائدة ﴿وَٱلْمُحْصَنَاتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا ٱلْكِتَابَ﴾[٢]، وبعضهم أنّها مخصوصة بغير الكتابيات، ومنهم من قال: إنّها على ظاهرها في تحريم نكاح كلّ كافرة كتابية كانت أو مشركة، وهو مذهبنا، وسيأتي بيان آية المائدة في موضعها إن شاء الله تعالى[٣] انتهى، وفيه تأمّل.

وقال في الجوامع: قال اصحابنا: إنّ المحصنات من الذين أُوتوا الكتاب، المراد بهنّ اللواتي أسلمنّ [منهنّ]، وذلك لأنّ[٤] قوماً كانوا يتحرّجون من العقد على من أسلمت عن كفر فلذلك أفردت[٥] بالذكر، واحتجّوا بقوله سبحانه: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ[٦] ٱلْكَوَافِرِ﴾[٧] ﴿وَلَا تَنْكِحُوا ٱلْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَّ﴾[٨].

والمتأخّرون من الأصحاب حكموا بحلّ الكتابيات متعة لا غير؛ لأنّ آية المائدة[٩] لا تدلّ على إباحة نكاح الدوام بل نكاح المتعة؛ لأنّ اشتراط إيتاء المهر في الحلّ[١٠] فيها دليل على إرادة المتعة لعدم اشتراط ذلك في صحّة النكاح الدائم[١١]، وعلى هذا تصير[١٢] آية المائدة مختصّة بالدلالة على المتعة بالكتابيات ويصير عموم آية البقرة مخصوصاً من حيث دخول الكتابيات في المشركات، ولو خصّصنا لفظها

---

١. في المصدر: الكتاب.
٢. المائدة: ٥.
٣. **مجمع البيان** ٢/ ٨٤.
٤. في المصدر: أنّ.
٥. في المصدر: أفردن.
٦. في هامش «ع»: أي نكاح «١٢».
٧. الممتحنة: ١٠.
٨. البقرة: ٢٢١. **جوامع الجامع** ١/ ٤٧٧.
٩. «ل»: المتعة.
١٠. في هامش «ع»: كما يدلّ عليه سابق الآية، أعني قوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُوا ٱلْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَٱلْمُحْصَنَاتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَاتِ وَٱلْمُحْصَنَاتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا ٱلْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ الآية [المائدة: ٥] «١٢».
١١. **كنز العرفان في فقه القرآن** ٢/ ١٩٧ ـ ١٩٨.
١٢. «م، ش، ل»: يصير.

وقلنا: إنّ المراد بالمشركين هنا[١] غير الكتابيين كما اختاره بعض المفسّرين لم يكن تعارض بين الآيتين.

وأمّا آية الممتحنة فإنّها صريحة في الكفّار فجاز حملها على الكتابيين ويبقى حكم الأصحاب لجواز المتعة في الكتابيين ثابتاً لنصّ آية المائدة من حيث قرينة إيتاء المهر الذي جعل شرطاً في الحلّ وليس ذلك شرطاً في الدائم قطعاً كما مرّ وفيه تأمّل أيضاً وسيجيء تحقيقه في تفسير آية المتعة من سورة النساء فانتظر.

[ما أفاده الشيخ الفاضل المقداد في المقام والتحقيق فيه]

وقال شيخنا المقداد في كنز العرفان: هل اسم المشرك مختصّ بمن ليس بكتابي أو [هو] شامل لكلّ كافر منكر لنبوّة [نبيّنا] محمّد صلى الله عليه وآله؟

قيل: بالأوّل للعطف على أهل الكتاب في قوله: ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ اَهْلِ ٱلْكِتَابِ وَٱلْمُشْرِكِينَ مُنْفَكِّينَ﴾[٢] والعطف يقتضي المغايرة، وفيه نظر؛ لأنّا نمنع كون العطف يقتضي المغايرة مطلقاً؛ بل إذا لم يدع إلى العطف فائدة أمّا معه فلا، كقوله: ﴿وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾[٣] و﴿نَخْلٌ وَرُمَّانٌ﴾[٤] مع أنّا نقول: إنّ العطف هنا للعامّ على الخاصّ وهو موافق للقاعدة وهو وجوب مغايرة المعطوف [للمعطوف] عليه، والحال هنا كذلك، فإنّ المشرك أعمّ من الكتابي، وقيل: بالثاني لقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىَ اَرْسَلَ رَسُولَهُ بِٱلْهُدىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ﴾[٥] ولا شكّ في كراهة أهل الكتاب لنبوّته [عليه السلام]، ولقوله تعالى في حقّهم: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ عُزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللهِ وَقَالَتِ ٱلنَّصَارَى ٱلْمَسِيحُ ٱبْنُ ٱللهِ﴾ إلى قوله ﴿سُبْحَانَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾[٦]، ولقول النصارى بالتثليث، فعلى الأوّل الآية عامّة باقية

---

١. «ل، م»: هاهنا.
٢. البيّنة: ١.
٣. البقرة: ٩٨.
٤. الرّحمن: ٦٨.
٥. التّوبة: ٣٣.
٦. التّوبة: ٣٠ ـ ٣١.

الحكم غير منسوخة اتّفاقاً، فيحرم نكاح المشركة وإنكاح المشرك، وعلى الثاني قيل: هي أيضاً عامّة فلا يحلّ نكاح الكتابيات أيضاً، ويؤيّده قوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾[١] ويكون ناسخة للآية في المائدة وهو قوله تعالى: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعَامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ [وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الْمُؤْمِنَاتِ] وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذَا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾[٢] الآية.

وقيل: بعدم نسخ آية المائدة؛ لأنّ المائدة آخر ما نزل كما قيل، ولأنّ الأصل عدم النسخ، فعلى هذا يكون هذه الآية[٣] مخصّصة بآية المائدة لما تقرّر في الأُصول أنّ التخصيص خير من النسخ، فلذلك حكم بعض أصحابنا بتحريم الكتابيات مطلقاً على الأوّل من الثاني، وبعضهم حكم بحلّ الكتابيات مطلقاً على الثاني منه وهو قول شاذّ ينسب إلى ابن جنيد[٤]، والمتأخّرون من الأصحاب حكموا بحلّ الكتابيات متعة لا غير؛ لأنّ آية المائدة لا يدلّ[٥] على إباحة نكاح الدوام بل نكاح المتعة لقوله تعالى: ﴿[إِذَا] آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ ولم يقل: مهورهنّ، وعوض المتعة يسمى[٦] أجراً كقوله: ﴿فَمَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِهِ مِنْهُنَّ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾[٧] وفي هذا القول نظر:

أمّا أوّلاً فلأنّ آية المائدة منسوخة بقوله: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ الْكَوَافِرِ﴾[٨] كما رواه عن الباقر عليه السلام، ونمنع كون المائدة آخر القرآن نزولاً لعدم الدلالة القاطعة عليه، وعلى تقديره جاز أن يكون أكثرها هو الأخير نزولاً عن جملة السور، ويكون هذه الآية ضمّت إليها بعد نسخها وتكون من الذي نسخ حكمه دون تلاوته كآية عدّة الوفاة بالحول.

وأمّا ثانياً: فلأنّا نمنع دلالتها على المتعة فإنّ المهر مطلقاً يسمّى أجراً كقوله:

---

١. الممتحنة: ١٠.
٢. المائدة: ٥.
٣. في المصدر: ـ الآية.
٤. في المصدر و«م»: الجنيد.
٥. في المصدر: لا تدلّ.
٦. في المصدر: سمّى.
٧. النّساء: ٢٤.
٨. الممتحنة: ١٠.

﴿عَلَىٰٓ أَن تَأۡجُرَنِي ثَمَٰنِيَ حِجَجٍ﴾[١].

ويمكن أن يجاب [أمّا] عن الأوّل بأنّها جزء من المائدة قطعاً وتأخّر المائدة مشهور وقرائن أحكامها تدلّ عليه مع أصالة عدم النسخ، و[أمّا] عن الثاني بأنّ[٢] اشتراط إيتاء المهر في الحلّ دليل على إرادة المتعة لعدم اشتراط ذلك في صحّة الدائم.

نعم الأجود تحريم الكتابيات اختياراً مطلقاً لوجوه[٣]:

الأوّل أنّهنّ مشركات ولا شيء من المشركات يحلّ نكاحهنّ، والمقدّمتان تقدّم تقريرهما.

الثاني أنّ الكتابية لا توادّ وكلّ زوجة توادّ، فلا شيء من الكتابية بزوجة.

أمّا الصغرى فلقوله: ﴿لَّا تَجِدُ قَوۡمٗا يُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِ يُوَآدُّونَ مَنۡ حَآدَّ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾[٤] وهي محادّة.

وأمّا الكبرى فلقوله: ﴿وَجَعَلَ بَيۡنَكُم مَّوَدَّةٗ وَرَحۡمَةً﴾[٥].

الثالث أنّها كافرة ولا شيء من الكافرة بذات عصمة، أمّا الصغرى فظاهرة وأمّا الكبرى فلقوله: ﴿وَلَا تُمۡسِكُواْ بِعِصَمِ ٱلۡكَوَافِرِ﴾[٦] والنكاح عصمة وهو ظاهر.

وأمّا حال الاضطرار وهو حصول المشقّة بالترك، وخوف الوقوع في العنت فيجوز وقع العنت[٧] بهنّ، وعليه تحمل آية المائدة فتكون مخصّصة؛ لما تقدّم وكذا الروايات الواردة بالإباحة[٨]، انتهى كلامه استدلالاً وبحثاً.

وأقول: في مراتب كلامه تأمّل:

أمّا أوّلاً: فلأنّه إن أراد بالمغايرة في قوله: والعطف يقتضي المغايرة، المباينة فذلك

١. القصص: ٢٧.
٢. في المصدر: فلأنّ.
٣. «ش»: بوجوه.
٤. المجادلة: ٢٢.
٥. الرّوم: ٢١.
٦. الممتحنة: ١٠.
٧. في المصدر: فيجوز المتعة بهنّ.
٨. **كنز العرفان في فقه القرآن** ٢ / ١٩٣ ـ ١٩٩.

ممنوع؛ إذ لا يجب أن يكون المعطوف مبايناً للمعطوف عليه، وإن أراد ما يقابل الاتّحاد فذلك مسلّم لكن لا يجدي نفعاً؛ إذ لا اشتباه في أنّ المشركين لم يكونوا متّحدين مع أهل الكتاب، فأمكن العطف لوجود المغايرة المطلقة هاهنا[١] بناء على قاعدة العموم، اللّهمّ إلّا أن يدّعي الاتّحاد بناء على ظاهر قوله عليه السلام: «الكفر ملّة واحدة»، فتأمّل.

وأمّا ثانياً: فلأنّه يتوجّه على ما ذكره من النظر أنّه نفى المغايرة في عطف ﴿وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾ و﴿نَخْلٌ وَرُمَّانٌ﴾، وأثبتها في عطف «المشركين» على «أهل الكتاب» مع أنّ المغايرة بالعموم والخصوص حاصله في الموضعين على السواء، فلا وجه لنفيها في أحدهما وإثباتها في[٢] الآخر، ويمكن أن يجاب عنه بأنّ المستدلّ حمل المغايرة في قولهم العطف يقتضي المغايرة؛ على عدم اندراج أحد المعطوفين تحت الآخر، وإلّا لم يتمّ دليله لو أخذت على وجه مثل التغاير بالعموم والخصوص كما لا يخفى، وحينئذ نقول: كلام الناظر الأوّل أعني قوله: لأنّا نمنع إلى آخره، مبني على تسليم أنّ المغايرة التي يقتضيها العطف هي هذه المغايرة.

وكلامه الثاني أعني قوله: مع أنّا نقول إنّ العطف إلى آخره، مبني على منع كونها هذه بل هي أعمّ من هذه ومن المغايرة بالعموم والخصوص، والحقّ أنّ الذي يفهم من كلام صاحب النظر أنّه حمل المغايرة على عدم اندراج المعطوف تحت المعطوف عليه، فلا ينافيها اندراج المعطوف عليه تحت المعطوف كما في الآية المستدلّ بها، وحينئذ فوجه إثبات المغايرة ونفيها في الموضعين ظاهر، وهذا هو الحقّ والله أعلم.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ استدلال القائل الثاني بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ

---

١. «ش»: هنا.

٢. «هـ»: على.

بِٱلْهُدَىٰ﴾[1] الآية مدفوع، بأنّه يجوز أن يكون وجه تخصيص الكراهة فيه بالمشركين كونهم[2] أشدّ كفراً وعناداً على أنّ المفهوم من الآية إنّ كلّ مشرك كاره لا أنّ كلّ كاره مشرك؛ فلا يلزم المطلوب.

وأمّا رابعاً: فلأنّ ما استدلّ به من قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ﴾[3] إلى آخره، يدلّ على أنّ المشرك يطلق على اليهود والنصارى، ولا يدلّ على أنّ هذا الاسم شامل لكلّ كافر منكر لدين الإسلام، وكذا قول النصارى بالتثليث يدلّ على إطلاق المشرك على النصارى فقط، اللّهم إلّا أن يقال: لا قائل بالفرق فتأمّل.

وأمّا خامساً: فلأنّ ما استدلّ به من قوله: ﴿فَمَا ٱسْتَمْتَعْتُم بِهِ مِنْهُنَّ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾[4] على أنّ عوض المتعة يسمّى أجراً إنّما يدلّ على أنّ الأجر يطلق عليه ولا يدلّ على[5] مخصوص به ولا يطلق على مهر النكاح.

وأمّا سادساً: فلأنّ ما ذكره بقوله وعلى تقديرها جاز أن يكون أكثرها هو الأخير نزولاً إلى آخره.

احتمال بعيد لا يليق اعتباره في هذا المقام.

وأمّا سابعاً: فلأنّ ما ذكره في الجواب عن الأصل من أصالة عدم النسخ مدفوع بأنّ هذا مسلّم إذا لم يتحقّق الدليل على النسخ.

وأمّا إذا تحقّق كما يدلّ عليه ما ذكره من رواية زرارة عن الباقر عليه السلام فلابدّ من الحمل عليه، فوظيفته في النظر هو الدخل في الرواية إن قبل وإلّا فليقبل.

وأمّا ثامناً: فلأنّ ما ذكره في الجواب عن الثاني من أنّ اشتراط إيتاء المهر في الحلّ دليل على إرادة المتعة إلى آخره، مدخول بأنّ هذا لا يصحّ جواباً عن ذلك؛

---

١. التّوبة: ٣٣؛ الفتح: ٢٨؛ الصّفّ: ٩.
٢. «م»: وكونهم.
٣. التّوبة: ٣٠.
٤. النّساء: ٢٤.
٥. في «هـ» زيادة: أنّه.

لأنّ الممنوع في الثاني هو دلالة الآية على المتعة من الجهة الخاصّة التي ذكرها المستدلّ؛ أعني قوله لقوله تعالى: ﴿ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾[١]؛ وحاصله أنّ ما ذكرت[٢] وجهاً على دلالة الآية على المتعة لا غير لا يصلح وجهاً؛ فإنّ المهر مطلقاً يسمّى أجراً إلى آخر ما ذكر، ولا يندفع هذا بما ذكره كما لا يخفى، على أنّ الظاهر من فتوى الأصحاب أنّ إيتاء المهر كما لا يشترط في صحّة الدائم لا يشترط في صحّة المتعة أيضاً، فلا وجه لتخصيص الآية بإرادة نكاح الكتابية متعة دون نكاحها دائماً، اللّهمّ إلّا أن يفرّق بدعوى عدم اشتراط إيتاء المهر في النكاح الدائمي إجماعاً دون نكاح المتعة، فتعيّن التصرّف بالتخصيص، ونحوه في الأوّل دون الثاني، لكن نحن ما رأينا في الكتب المتداولة عن هذا الإجماع أثر، فتدبّر.

وأمّا تاسعاً: فلأنّ ما ذكره من قوله: والمقدّمتان تقدّم تقريرهما مدخول بأنّ صحّة المقدّمة الثانية مبنية على نسخ آية المائدة وهذا ينافي ما قرّره آنفاً من أنّ المائدة مشهورة التأخّر، ومن أنّ أحكامها يدلّ عليه مع أصالة عدم النسخ، تأمّل فيه.

وأمّا عاشراً: فلمّا قيل: من أنّ الوسط غير متّحد في القياس المذكور، بقوله: إنّ الكتابية لا توادّ إلى آخره، فإنّ التوادّ المنفي في الصغرى غير التوادّ الثابت في الكبرى؛ لأنّ الأوّل هي الدينية والثاني هي الشهوية، وإحداهما غير الأُخرى.

وأقول: فيه نظر؛ إذ المنفي في الأوّل هو الأعمّ لإطلاق قوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا﴾؛ فإنّ الركون هو الميل المطلق، والمشرك ظالم لا محالة، وأيضاً الميل الشهوي قد يؤدّي إلى الميل الديني فينبغي التحرّز عنه.

وأمّا الحادي عشر: فلأنّ ما استدلّ به على الكبرى المدلول عليها بقوله: ولا شيء من الكافرة بذات عصمة بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوا بِعِصَمِ ٱلْكَوَافِرِ﴾[٣] غير

---

١. المائدة: ٥.
٢. «ل»: ما ذكر.
٣. الممتحنة: ١٠.

مسلّم؛ لجواز تخصيص الآية بغير الكتابيين.

وتوضيحه أنّ الآية كما مرّ مخصّصة بآية المائدة وقد تقرّر في الأُصول أنّ التخصيص خير من النسخ، ويؤيّد التخصيص ما مرّ أيضاً من أنّ تأخّر المائدة مشهور إلى آخر ما ذكر تأمّل فيه.

وأمّا الثاني عشر: فلأنّ قوله: وعليه يحمل آية المائدة فيكون مخصّصة إلى آخره، منظور فيه؛ لأنّ هذا الحمل ليس في الآية ما يدلّ عليه لعمومها لحالتي الاختيار والاضطرار، ولأنّ الأصل عدم التخصيص، وأيضاً الروايات الواردة لا وجه لتخصيص إطلاقها بالاضطرار؛ إذ الأصل عدم التخصيص، فتأمّل.

[ما أفاده المحقّق الأردبيلي في المقام]

وقد أشار بعض أفاضل المتأخّرين[1] من أصحابنا إلى بعض ما فصّلناه؛ حيث قال: إنّ ظاهر الآية دالّ على تحريم التناكح بين المسلم والكافر الذي هو المشرك الحقيقي، وشمول المشرك للكتابي الذي يقول بوحدانية الواجب غير ظاهر لغة وعرفاً، والقول بأنّ لله أبناء لا يستلزم الشرك الحقيقي، وإطلاقه عليهم في الآية السابقة لا يستلزم كونه حقيقة فيهم أيضاً حتّى يرادوا منه مطلقاً، وأيضاً لا يشمل جميع غير المشرك الحقيقي من أصناف من يحكم بكفره، والأصل وعموم أدلّة النكاح يدلّ على الجواز، ولا يمنعه عدم جواز تزويج المسلمة بالكافر مطلقاً إجماعاً، ولا يستلزم ذلك كونه مستفاداً من هذه الآية، وعلى تقدير التسليم عموم المشركات وآية المائدة ظاهرة في الجواز[2]، فتدبّر.

١. هو المحقّق الأردبيلي قدّس سرّه.

٢. زبدة البيان في أحكام القرآن، ٥٢٩.

[قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى ...﴾ (٢٢٢)]

قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ﴾.

[وجه ذكر «الواو» في ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ﴾]

قال بعض المحقّقين: قوله: «يسألونك» خبر، ليس المقصود منه فائدة الخبر ولا لازمها، ولعلّ إيراده توطئة لتلقين الجواب، وحصر المقصود من الخبر في القسمين كما اشتهر في علم المعاني إنّما هو في الخبر المقصود بالذات، ويحتمل أن يكون من قبيل تنزيل الخبر المعلوم منزلة المجهول لعدم جري المخاطب علىٰ مقتضى علمه؛ تنبيهاً على ظهور الجواب بحيث لو علم رسول الله ﷺ بوقوع السؤال المذكور لبادر إلى جوابه من غير انتظار لنزول الوحي لغاية ظهوره.

قوله: ولعلّه سبحانه إنّما ذكر «يسألونك» بغير واو ثلاثاً إلى آخره.

قال بعض الفضلاء الزمان: لا يخفى ما فيه، فإنّ ما ذكره من التعليل يدلّ على وجه ترك الواو في الثانية والثالثة من الثلاث الأُول، وذكرها في الثانية والثالثة من الثلاث الأخيرة، ولا يدلّ على علّة تركها في الأُولى من الثلاثة الأُول، وكذا لا يدلّ على علّة ذكرها في الأُولى من الثلاثة الأخيرة.

ويمكن توجيهه بوجهين:

أحدهما أنّ مقصوده بيان علّة ترك الواو في الأخيرتين من الثلاث الأُول، لأنّه يحتاج إلى البيان.

وأمّا تركها في الأُولى[1] منها فظاهر، لعدم المناسبة بين المعطوف والمعطوف عليه، وكذا مراده بيان علّة ذكر الواو في الأخيرتين من الثانية فكأنّه قال: إنّما ذكر الواو في الأخيرتين من الثانية ولم يتركها كما في الأخيرتين من الأُولى.

---

١. «م»: ـ في الأُولى.

وأمّا ترك الواو في الأُولى من الأوّل فلم يكن داخلاً في المدّعي، فالتعليل واف بما جعل مدّعي في المقامين؛ لكن بقي أنّه ينبغي للقاضي أن يتعرّض لعلّة ذكر الواو في الأُولى من الثانية؛ لأنّه لم يكن ظاهراً لا يحتاج إلى التعرّض له؛ كترك الواو في الأُولى من الأولى، فتدبّر.

وثانيهما أنّ مراده من أوقات متفرّقة أنّ كلّ واحد من السؤالات وقع في وقت مغاير لوقت ما يصلح أن يكون هو معطوف عليه؛ وبكونها في وقت واحد مقابلة، أي يكون كلّ واحد من الثلاث الأخيرة واقع في وقت لا يغاير وقت ما يمكن أن يكون معطوفاً عليه وحينئذ لم يبق شيء بلا تعليل، فتأمّل، انتهى.

وأقول: إنّ ما استدركه بقوله لكن بقي إلى آخره، مستدرك؛ لأنّ ظهور عدم مناسبة الأُولى من الثلاث الأُول لما قبله في كونه من جنس السؤال دونه ليس بأدنى من ظهور مناسبة الأُولى من الثلاثة الثانية لما قبله في كونهما معاً من جنس السؤال، فتدبّر.

قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ أَذًى﴾ الآية.

الظاهر أنّ فصل قوله: ﴿قُلْ هُوَ أَذًى﴾ عمّا قبله لكمال الانقطاع بينهما من حيث الخبرية والإنشائية وفصل قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ﴾ لكمال الاتّصال لكونه بياناً لما قبله.

قوله: [﴿قُلْ هُوَ أَذًى﴾] أي الحيض مستقذر مؤذي[1] إلى آخره.

[معنى ﴿أَذًى﴾]

فيه إشارة إلى أنّ وصف الحيض بالأذى من حيث الاستقذار تجوّز، أو ذلك الأذى على ما ذكره الراغب في كتاب مفردات اللغة عبارة عمّا يصل إلى الحيوان من

١. في المصدر: مؤذٍ.

ضرر[١] إمّا في نفسه أو في جسمه أو قنيانه[٢] دنيوياً كان أو أُخروياً، قال الله تعالى: ﴿لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَىٰ﴾[٣]، وقوله تعالى: ﴿فَآذُوهُمَا﴾[٤] إلى الضرب، ونحو ذلك ﴿وَمِنْهُمُ الَّذِينَ يُؤْذُونَ النَّبِيَّ﴾[٥] و﴿لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ آذَوْا مُوسَىٰ[٦]﴾[٧] ﴿وَأُوذُوا حَتَّىٰ أَتَاهُمْ نَصْرُنَا﴾[٨] وقوله: ﴿لِمَ تُؤْذُونَنِي﴾[٩] وقوله: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذًى﴾[١٠] فسمّي ذلك أذىً باعتبار الشرع واعتبار الطبّ، على حسب ما يذكره أصحاب هذه الصناعة[١١]، انتهى.

قوله: كفعل الأعاجم.

الظاهر أنّه إشارة إلى المجوس؛ لأنّ الأعاجم كانوا مجوسياً.

قوله: وقال أبو حنيفة: إن[١٢] طهرت لأكثر الحيض إلى آخره.

[تحقيق في مدّة زمان الاعتزال]

اعلم أنّهم اختلفوا في مدّة زمان الاعتزال، فقال الشافعي: حتّى يغتسلنّ، واحتجّ بأنّه جمع بين القراءتين أعني «يطهرن» بالتخفيف[١٣] و«يطهّرن» بالتشديد، فإنّ الأوّل

---

١. في المصدر: الضرر.
٢. في المصدر: تبعاته.
٣. البقرة: ٢٦٤.
٤. النّساء: ١٦.
٥. التّوبة: ٦١.
٦. في النسخ: أوذوا بموسى.
٧. الأحزاب: ٦٩.
٨. الأنعام: ٣٤.
٩. الصّفّ: ٥.
١٠. البقرة: ٢٢٢.
١١. **مفردات ألفاظ القرآن** للراغب الأصفهاني، ٧١ ـ ٧٢.
١٢. في المصدر: إذا.
١٣. في هامش «ع، م، ه»: لا يخفى أنّ الطهر قد جاء بمعنى انتقاء من الدم باتّفاق أئمّة اللغة والتفسير؛ كما يرشد إليه قول السيّد المرتضى‏ﷺ في كتاب الانتصار [١٢٨ ـ ١٢٩] حيث قال: لا شبهة في أنّ المراد بالطهر [في المصدر: بذلك] انقطاع الدم دون الاغتسال؛ ويؤيّد قوله تطهرت المرءة وأطهرت بها مدغمة إذا اغتسلت فإذا انقطع عنها الدم قيل طهرت تطهر في

⇦

يدلّ على أنّ الجماع يجوز بعد النقاء من الدم والثانية يدلّ على جوازه بعد الغسل، فيحمل على الثاني؛ لأنّ الأوّل وهو النقاء أيضاً حاصل في الثاني؛ لأنّه لو لم يحصل النقاء لم تغتسل، وبقوله: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾ فعنده لا يجوز وطئها حتّى تطهر وتطّهر، ويرد على ما احتجّ به أوّلاً أنّه لا يستقيم حينئذ معنى الغاية؛ إذ على مذهبه لا يكون غاية وجوب الاجتناب النقاء فقط بل المجموع، فيلزم أن يكون جزء الغاية غاية، ويتوجّه على ما احتجّ به ثانياً أن تطهرن عند بعض بمعنى توضأنّ، وعند بعض بمعنى غسلن الفرج، فلا يكون دليلاً على مطلوبه.

وقال أبو حنيفة بالجمع بين القراءتين بأن له أن يطأها في أكثر الحيض بعد الانقطاع وإن لم تغسل، وفي أقلّه لا يقربها بعد الانقطاع إلّا مع الغسل.

وأمّا الإمامية فجمعوا بينهما بأنّه قبل الغسل جائز على كراهية وبعده لا كراهية، وقال الشيخ أبو جعفر بن بابويه منهم بقول الشافعي.

قال بعض المحقّقين[1] منهم: لنا قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ بالتخفيف أي حتّى يخرجنّ من الحيض، فيدلّ على جواز الوطي بعد الخروج من الحيض بمقتضى مفهوم[2] الغاية، ولا يعارض بمفهوم الشرط في[3] قوله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾؛ لأنّا نقول: تعارضا تساقطا فيرجع إلى حكم الأصل وهو

⇦ طاهر بلا هاء، انتهى كلامه.

وقال بعض المتأخّرين من فقهاء أصحابنا في شرحه على **الإرشاد** [= **روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان**، للشهيد الثاني ١/ ٢١٧]: إنّ ذلك معناه لغة، وأمّا شرعاً فمعناه أحد الثلاثة من الوضوء والغسل أو التيمّم، وإذ قد تقرّر أنّ جواز المصير إلى المعنى اللغوي موقوف على تقدير المعنى الشرعي هاهنا تعذره مفقود فلا جرم وجب المصير إليه، فالراجح على القرائتين الحمل على المعنى [«ع»: معنى] الاغتسال أمّا على التشديد فظاهر لموافقة معناه اللغوي الشرعي، وأمّا على الثاني فلما ذكرناه من وجوب المصير إلى الشرعي؛ فتأمّل «١٢ منه رحمه الله».

١. هو المحقّق الكركي.

٢. في المصدر: ـ مفهوم.

٣. في المصدر: ـ الشرط في.

الحلّ فيما لم يقم دليل على تحريمه.

فإن قلت: فما تصنع بقراءة التشديد فإنّ ظاهرها اعتبار التطهير بمعنى الاغتسال.

قلت: يجب حملها على الطهر، توفيقاً بين القراءتين مع أنّه كثيراً ما يجيء تفعل بمعنى فعل[١]، هذا خلاصة كلامه.

وفيه نظر[٢]؛ إذ الظاهر أنّ قراءة التخفيف في الغاية لا يعارض قراءة التشديد في الشرط ولا في الغاية؛ إذ المتبادر من الأوّل الطهارة الشرعية وهي أعمّ من الغسل، والمتبادر من التطهير هو الغسل، ولا شكّ أنّ الأعمّ يحمل على الأخصّ عند

---

١. **جامع المقاصد** ١/٣٣٣.

٢. في هامش «ع، م، ه»: فإن قلت: مفهوم الشرط أقوى لأنّه حجّة عند الأكثر بخلاف مفهوم الغاية فلا يصلح معارضاً له ويلزم منه انتفاء القول بتساقطهما لأنّ من شرطه التساوي.
قلت: مفهوم الغاية وإن لم يقل الأكثر بحجّيته إلّا أنّه نصّ في المرد؛ لأنّه لا يحتمل غير مدلوله ومفهوم الشرط بالعكس فإنّ التطهر يحتمل أن يكون بمعنى الطهر الذي هو الانقطاع كما يرشد إليه الشواهد فيتساويا بهذا الاعتبار.
فإن قلت: هذا الاحتمال مرجوح لاستلزامه وقوع أحد القرأتين تأكيداً لمدلول الأُخرى، والظاهر الراجح أنّ المراد به فعل الطهارة المستلزم للتأسيس مع ما يدلّ عليه آخر الآية وهو قوله ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾ [البقرة: ٢٢٢] فإن الثناء إنّما يستحقّه من صدر منه الفعل باختياره لا مطلقاً، والتطهر بمعنى الطهر ليس من الأفعال الصادرة بالاختيار، فلو كان مراداً بما قوبل بالثناء لكنّه قوبل به فكان المراد ما تقدّم وإليه يرشد الاقتران بالتوبة الصادرة بالاختيار.
قلت: قد قالوا: إنّ هذا الكلام مستأنف لا تعلّق به بالأوّل، وإنّه يحتمل أيضاً أن يراد بالمتطهرين المنزهين من الذنوب فإنّ الطهارة لغة من النزاهة فيحمل عليها هنا لمناسبة التوبة إذ الاستبعاد أن يكون المراد ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ﴾ عن الاقدام على الوطي بعد فعله فإنّ التوبة إنّما يكون بعد إيقاع المعصية ويحبّ المنزهين من الذنوب.
فإن قلت: فعلى هذا المعنى يلزم التأكيد لأنّ التوبة فيها تنزيه من الذنوب أيضاً، التأسيس أولى منه.
قلت: بل لا يلزم التأكيد إذا كان المراد يحبّ التوابين من الكبائر ويحبّ المتطهرين من الصغائر كما قال بعض المفسّرين «١٢ منه رحمه الله».

التعارض على ما عرف في الأُصول مع أنّ القول بالتساقط تسليم للمعارضة، اللّهم إلّا أن يقال: المقصود الجواب بتغيير الدليل، وأيضاً حكم الأصل معارض باستصحاب التحريم في حال الحيض.

وأمّا توجيه قراءة التشديد بحملها على معنى الطهر ففيه أنّ قراءة التخفيف بحملها على معنى الاغتسال أولى؛ كما لا يخفى؛ ضرورة أنّ المتبادر من التطهير الاغتسال، والطهارة الشرعية أعمّ، وكثرة مجيء تفعّل بمعنى فعل في مواد أُخر لا يقدح في ذلك.

ثمّ أقول: في كون ما ذكره أبو حنيفة وكذا ما ذكره جمهور الإمامية جمعاً بين القراءتين، تأمّل.

وقد يقال: مراد الإمامية الجمع بينهما بحمل قراءة التخفيف على وجوب الاعتزال إلى حين النقاء، وحمل قراءة التشديد باستحباب الاعتزال إلى حين الغسل، وفيه تأمّل؛ لأنّ الأمر على الأوّل محمول على الوجوب وعلى الثاني محمول على مطلق الرجحان، وهو غير حسن؛ لأنّ حمل لفظ واحد في إحدى القراءتين على الوجوب والندب بعيد، والحقّ أنّ ظاهر الآية يؤيّد قول ابن بابويه والشافعي مع كونه أحوط وأقرب استصحاباً كما مرّ.

وأمّا ما ذهب إليه أبو حنيفة على ما نقلناه سابقاً فبعيد عن الآية كثيراً[١]؛ إذ يبعد إرادة الله تعالى مثل ذلك المعنى المردّد بين أكثر الحيض وأقلّه وأوسطه، مع احتياج الخلق في أكثر الأوقات إلى حكمها سيّما مع عدم بيان واضح؛ فتأمّل.

ولا تقل على الله ما لا تعلم[٢]؛ فإنّ الذي تخيّل من استحسان العقلي[٣] عدم الاحتياج إلى الصبر إذا كان الدم كثيراً واحتياجه في القليل باطل بطلاناً واضحاً،

---

١. «هـ»: كثير.

٢. «ش، هـ»: ما لم تعلم.

٣. «ل، هـ»: العقل.

وزمان الغسل قليل جدّاً لا يوجب العلم بنقاء الدم في أحد القسمين دون الأُخرى، ولو بنى في استنباط أحكام الله تعالى على مثل هذه الاعتبارات لأمكن أن يعتبر في خصوص هذه المادّة أيضاً ما هو أحسن ممّا اعتبره مثل اعتبار كون الحائض حارّة المزاج أو الباردة، وكونها في البلاد الحارة أو الباردة، وكونها قريبة إلى سنّ الصغر أو سنّ اليأس[١] وغيرها ممّا لا يتناهى؛ لكن لا ينبغي الجرءة بمثل هذه الأشياء في الأحكام الآلهية.

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾.

[علّة تكرير فعل ﴿يُحِبُّ﴾]

إنّما كرّر ذكر[٢] المحبّة ولم يقل بحبّ التوابين والمتطهّرين، تعظيماً لهما وتنبيهاً على أنّ كلّ واحدة من الخصلتين يستوجب محبّة مستقلّة على حيالها، وليست محبّة إحداهما تابعة لمحبّة الأُخرى، ولذلك صرّح باسم الله هنا، ولم يكتف بإضماره تأكيداً للتعظيم.

[قوله تعالى: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ اَنّىٰ شِئْتُمْ...﴾ (٢٢٣)]

قوله تعالى: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ اَنّىٰ شِئْتُمْ﴾.

[تحقيق في جواز وطي المرأة في دبرها وعدم جوازه]

اعلم أنّ العلماء اختلفوا في وطي المرأة في دبرها، فقال أكثر الإمامية: إنّه جائز[٣] لكنّه مكروه على كراهة شديدة، وهو مذهب مالك بن أنس من الفقهاء

---

١. «ل، هـ»: اليائس.
٢. «ل»: ذلك.
٣. في هامش «ع، م، هـ»: قال فخر الدين الرازي في تفسيره [٦/ ٧٥]: نقل نافع عن ابن عمر أنّه ⇦

الأربعة، على ما نقله عنه جلال الدين السيوطي في تفسيره وغيره في غيره[١].

ونقل جماعة من علماء الشافعية منهم الرافعي في الشرح الكبير عن ابن عبد الحكم[٢] تلميذ الشافعي أنّ الشافعي قال: لم يصح عن النبي ﷺ في تحريمه ولا تحليله شيء، والقياس أنّه حلال، ونقل أنّ بعض الشافعية أقام ما رواه ابن عبد الحكم قولاً له.

وذهب جماعة من علماء الإمامية[٣] منهم القمّيون وابن حمزة إلى أنّه حرام وهو اختيار أكثر فقهاء أهل السنّة، وقد اختلف الرواية فيه من طريق الإمامية وأشهرها ما دلّ على الجواز.

واختلفت أيضاً من طريق السنّة[٤]، وأشهرها عندهم ما دلّ على المنع، وجملة ما دلّ على الحلّ تسعة أحاديث، ثمانية من رواية الإمامية، وواحد من رواية أهل السنّة وجملة ما دلّ على المنع ثلاثة عشر حديثاً، ثلاثة من جهة الإمامية وعشرة من جهة العامّة، وجميع الأخبار من الجانبين ليس فيها حديث صحيح، كما حقّقه بعض المحقّقين[٥]، فلذا أضربنا عن ذكرها من الجانبين[٦]، فهذا ما يتعلّق بحجّة الأخبار في القولين على وجه الإجمال وبقي للفريقين أيضاً الاستدلال بالآية المذكورة.

فقال المجوّزون[٧] في وجه الاستدلال بها: إنّ كلمة ﴿أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ للتعميم في

⇨ كان يقول: المراد من الآية تجويز إتيان النساء في أدبارهنّ وسائر الناس كذبوا رافعاً في هذه الرواية، وهذا قول مالك، واختيار السيّد المرتضى من الشيعة، انتهى «١٢ منه رحمه الله».

١. **مسالك الأفهام** ٧/ ٥٧ ـ ٥٨؛ **الدرّ المنثور** ١/ ٦٣٨.

٢. «هـ»: الحكيم.

٣. في المصدر: علمائنا.

٤. «هـ»: أهل السنّة.

٥. هو الشهيد الثاني.

٦. **مسالك الأفهام** ٧/ ٥٧ ـ ٥٩.

٧. في هامش «ع، م، هـ»: قال في **التفسير الكبير** [٦/ ٧٥]: وعن مالك والشيعة تجويز إتيان ⇦

المكان بمعنى أين، وهي تستدعي تعدّد الأمكنة، يقال: اجلس أين شئت وأنّى شئت، وحيث كانت كذلك كانت الآية دليلاً على جواز الإتيان في الدبر، إذ لا يتحقّق تعدّد المكان إلّا بذلك، ويؤيّد هذا ما روى أهل السنّة أنّ عمر جاء إلى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله هلكت، وحكي وقوع هذا الفعل منه، فأنزل [الله] تعالى هذه الآية[١].

وحجّة المانع من الآية أنّ الله تعالى جعلهنّ حرثاً والحرث إنّما يؤتى للزرع، ووجه التشبيه أنّهنّ يشبهنّ الأرض من حيث أنّ النطفة التي تلقى في أرحامهن للنسل كالبذر الملقى في الأرض فيكون المعنى ﴿فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ فأتوهن كما تأتون أراضيكم التي تريدون أن تحرثوها من أيّ جهة شئتم بعد أن يكون المأتي واحداً، وهو موضع الحرث، ووجه التخيير في الجهة؛ أي إتيان المرأة من قبلها في قبلها أو من دبرها في قبلها؛ ما روي في سبب النزول كما ذكره المصنّف ويؤيّد ذلك أيضاً قوله: ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ﴾ فإنّ المراد به القبل لأنّ الدبر لا يؤمر به إجماعاً[٢].

قال بعض المتأخّرين[٣] من أجلّة فقهاء الإمامية: وفي الاحتجاج من الجانبين

⇦ النساء في أدبارهنّ، واختاره السيّد المرتضى من الشيعة، واحتجّوا بأنّ الحرث اسم الإمرة لا الموضع المعيّن وبأنّ قوله ﴿أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ معناه من أين شئتم؛ كقوله: ﴿أَنَّىٰ لَكِ هَٰذَا﴾ [آل عمران: ٣٧] أي أين، وكلمة «أين» تدلّ على تعدّد الأمكنة، فيلزم أن يكون المأتي متعدّداً، وبقوله: ﴿أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ [المؤمنون: ٦] ترك العمل لعمومه في حقّ الذكور لدلالة الإجماع عليه، فوجب أن يبقى معمولاً به في حقّ الإناث، ولا يخفى ضعف هذه الحجج، ولو سلّم مساواتها دلائل الحرمة في القوّة فاجتنابه أحوط، وكيف لا وقد روى عن رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم ملعون من أتى امرأة في دبرها، انتهى فيه ما فيه «١٢ منه رحمه الله».

١. انظر: **جامع المقاصد** للكركي ١٢/٤٩٨؛ **تفسير الرازي** ٦/٧٥.

٢. **مسالك الأفهام** للشهيد الثاني ٧/٦٠ ـ ٦١. ٣. هو الشهيد الثاني رحمة الله عليه.

بحث:

أمّا الأوّل فلأنّ كلمة «أنّى» وإن وردت بمعنى «أين» المفيدة هاهنا لعموم المكان؛ لكنّها ترد بمعنى «كيف» كما في قوله تعالى: ﴿أَنَّىٰ يَكُونُ لِى غُلَامٌ﴾[١] ومع هذا فتكون مشتركة بين المعنيين[٢] فلا يدلّ على المطلوب، لأنّ عموم الكيفية لا يوجب تعدّد الأمكنة بل تعدّد الهيئات الشاملة لإتيانهنّ من قبل ودبر في القبل كما ورد في سبب النزول، والمشترك لا يحمل على أحد معنييه بدون قرينة، والقرينة هنا إمّا منتفية عن هذا المعنى أو موجودة في الجانب الآخر بقرينة «الحرث» المقتضي للزرع، وبقرينة قوله: ﴿وَقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ﴾[٣] فقد قيل: المراد منه طلب الولد، وبقرينة ما قبله في الآية الأُخرى، وهو قوله: ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ﴾[٤] فإنّ هذه الآية وقعت بعدها كالمبيّنة لها.

وأمّا رواية ابن عبّاس في سبب النزول ففيها أنّها معارضة بما روي من سببه ردّاً على اليهود، وكلاهما مرويّ من طرق أهل السنّة[٥]، ويؤيّد[٦] الثانية أنّها مروية من طرق الإمامية[٧] أيضاً.

وروى الشيخ أبو جعفر الطوسي طيّب الله مشهده[٨] في الصحيح عن معمّر بن خلّاد قال: قال أبو الحسن عليه السلام: أيّ شيء يقولون في إتيان النساء في أعجازهنّ؟ فقلت[٩]: [أنّه] بلغني أنّ أهل المدينة لا يرون به بأساً، فقال: إنّ اليهود كانت تقول: إذا أتى الرجل المرأة من خلفها خرج ولد أحول، فأنزل الله عزّ وجلّ: ﴿نِسَآؤُكُمْ

---

١. آل عمران: ٤٠.
٢. في المصدر: ـ بين المعنيين.
٣. البقرة: ٢٢٣.
٤. البقرة: ٢٢٢.
٥. في المصدر: العامّة.
٦. في المصدر: ويزيد.
٧. في المصدر: الخاصّة.
٨. في المصدر: ـ أبو جعفر الطوسي طيّب الله مشهده.
٩. في المصدر: قلت.

حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ من خلف أو قدّام خلافاً لقول اليهود ولم يعن في أدبارهنّ[١]، وهذا الحديث يؤيّد ما ذكرناه من عدم دلالة «أنّى» على الحلّ[٢] بل يرجّح إرادة غيره، وإنّما لم يذكره ـ مع أوضحيّته[٣] ـ من أدلّة التحريم؛ لأنّه [إنّما] نفى دلالة الآية على الحلّ ولم يَنف أصل الحلّ[٤]، فيجوز إثباته بأمر آخر إن اتّفق، وحينئذ فلا يصلح دليلاً للأمرين إلّا من جهة دلالة الآية فإنّه ينفي دلالتها على الحلّ.

وأمّا الكلام في حجّة المانع من حيث الآية فنمنع[٥] من كون الحرث إنّما يؤتى

---

١. **الاستبصار** ٣/٣٤٤ ـ ٣٤٥؛ **تهذيب الأحكام** ٧/٤١٥.

٢. في المصدر: المحلّ.

٣. في المصدر: صحّته.

٤. في هامش «ع، م، هـ»: وقد يقال: على تقدير التسليم أنّ المعنى ﴿**فأتوا حرثكم**﴾ كيف شئتم بناءً على سبب النزول ومناسبة الحرث للإتيان في محلّ الحرث، وهو القبل لحصول الولد منه، وتشبيهها لهنّ بالمزرع لقرار النطفة في أرحامهنّ كالبذر في المزرع لا يدلّ على عدم جواز الإتيان في أدبارهنّ؛ إذ ليس فيه المنع عن محلّ غير الزرع وغير الزراعة، ولأنّه يجوز الإتيان في المزرع في جميع أجزائه وأيّ مكان منه أراد، ولهذا يجوز الإتيان في النساء في غير القبل والدبر والانتفاع منها، ولا شكّ أنّه لو صرّح بالإتيان بالقبل لما دلّ على منع غيره إلّا بمفهوم بعيد ليس حجّة، وهو ظاهر بغير نزاع، ويقول بوجه آخر: إنّه لو كان المراد بالحرث موضع النسل لا موضع يتمتّع به من المرأة للزم حرمة التفخيذ والاستمناء فيه أو في غيره من أعضاء المرأة مع أنّه جائز اتّفاقاً، قال صاحب الأنوار من الشافعية في الطرف الثاني عشر من كتاب النكاح: ويجوز للزوج التلذّذ بما بين أليتها والإيلاج في القبل من جهة الدبر والعزل في الحرّة والأمة بالإذن، ودونه، وتركه أولى، ويحرم الاستمناء بيد نفسه ولا يحرم بيدها ويد أمته، انتهى. وفي وقاية الحنفية وشرحه: يمنع الحيض الصلاة والصوم ويقضي هو لا هي ودخول المسجد والطواف واستمتاع ما تحت الإزار كالمباشرة والتفخيذ ويحلّ القبلة وملامسة فوق الإزار وعن محمّد [صاحب أبي يوسف] ينفي شعار الدم أي موضع الفرج فقط، انتهى، وفي الكافي للحنفية: ويمنع الحيض قربان ما تحت الإزار، وقال محمّد تجتنب شعار الدم؛ لأنّ الأذى فيه وله أن يستمتع بها ما دون السترة وتحت الركبة، وتجتنب عن ذلك ويكون مع الإزار، انتهى «١٢ منه ﷺ تعالى» [انظر: **زبدة البيان**، ٣٢؛ **بدائع الصنائع** لأبي بكر الكاشاني ٥/١١٩].

٥. في المصدر و«ل»: فيمنع.

للزرع بل يجوز إتيانه لغيره؛ كما هو الواقع[١]؛ خصوصاً مع وجود اللفظ الدالّ على التعميم على مدّعى الخصم، والأمر بالإتيان من حيث أمر الله ليس فيه ما يقتضي حصره فيه، وإنّما خصّه بموضع الأمر في الذكر لما تقدّم من المنع منه زمن الحيض، وفرّع[٢] ذلك المنع على الطهر بقوله: ﴿فَإِذَا فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ﴾ والآية الثانية التي هي موضع النزاع فيها تعميم زائد على السابقة، إن لم يكن بالنصوصية على ما ادّعاه المجوّز دالّاً، فبالاحتمال من حيث التعبير باللفظ المشترك المفيد للعموم في أحد معنييه؛ خصوصاً عند من أوجب حمل المشترك على جميع معانيه، كالشافعي والسيّد المرتضى قدّس سرّه الشريف، وبهذا فسّرها بعض العلماء كالطبرسي فقال: المعنى أنّى شئتم وكيف شئتم فجمع بينهما لذلك، ولما كان حمل المشترك على معنييه أو معانيه ليس مرضياً عند المحقّقين[٣] بقي الاشتباه في دلالة الآية على الطرفين، وكذلك قد عرفت حال الرواية فيحتاج كلّ منهما في مطلوبه إلى دليل خارجي[٤]، انتهى.

هذا ومن الحجج المذكورة في تفسير فخر الدين الرازي من جانب المانع أنّه

---

١. في هامش «ع، م، هـ»: فإنّ الحرث بمعنى أرض الزرع قد يؤتى للسقي والتربية بقطع الحشيش الأجنبي عنه وللتنزّه وللفساد أن يقطعه قبل صلاحه، وللحصاد وغير ذلك، فكذا المرأة قد يؤتى للمجامع وقد يؤتى للملاعبة بأقسامها، ولمجرّد السير والنظر في بدنها، وقد يؤتى في فرجها لا لأجل تحصيل الولد كما في مجامعتها بل ظهور الحمل، فتدبّر «١٢ منه صلّى الله عليه وآله وسلّم».

٢. في المصدر: فرفع.

٣. في هامش «ع، م، هـ»: أقول في كون استعمال الألفاظ المشتركة مطلقاً غير مرضي عندهم نظر؛ وإنّما لا يجوز إذا كان المراد بعض معانيه دون بعض، وأمّا إذا جاز أن يراد به أيّ معنى من معانيه فالظاهر أنّه لا حاجة هناك إلى القرينة المعيّنة للمراد كما في لفظ العلم المؤخوذ في تعريف العلوم المدوّنة فإنّه مشترك بين الملّة والقواعد والتصديق بها كما صرّحوا به، والظاهر أنّ استعمال لفظ «أين» في الآية من هذا القبيل فيكون جائزاً مرضيّاً؛ تدبّر «١٢ منه رحمه الله».

٤. **مسالك الأفهام** للشهيد الثاني ٧/ ٦١ ـ ٦٥.

تعالى قال في آية الحيض: ﴿قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ﴾[١] جعل قيام الأذى علّة لحرمة إتيان موضع الأذى، ولا معنى للأذى إلّا ما يتأذّى الإنسان منه، وهاهنا يتأذّى الإنسان بنتن روائح ذلك الدم، وحصول هذه العلّة في محلّ النـزاع أظهر، فإذا كانت تلك العلّة قائمة هاهنا[٢] وجب حصول الحرمة، ومنها قوله تعالى: ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ﴾[٣] فإنّ ظاهر[٤] الأمر الوجوب، ولا يمكن أن يقال: إنّه يفيد وجوب إتيانهنّ؛ لأنّ ذلك غير واجب، فوجب حمله على أنّ المراد منه أنّ من يأتي[٥] المرأة وجب أن يأتيها من ذلك الموضع الذي أمر الله به، ثمّ هذا غير محمول على الدبر؛ لأنّ ذلك غير واجب بالإجماع فتعيّن أن يكون محمولاً على القبل، وذلك هو المطلوب[٦].

وأقول: في كلّ منهما نظر:

أمّا الأوّل: فلأنّه قياس ونحن لا نقول به، وأيضاً قد فسّر جماعة من المفسّرين الأذى بالتحريم والمفسدة فلا يتمّ ما ذكره على أنّ الأذى حاصل في القبل بالبول ودم الاستحاضة أيضاً، ومع ذلك لا نمنع عن الوطي وإباحته[٧]، اللّهم إلّا أن يقال: إنّ عدم المنع من الاستحاضة والبول إنّما هو لرفع الحرج لأنّ البول يكون دائماً والاستحاضة يكون في أكثر[٨] الأوقات، ولهذا قيل: لا حدّ لأكثره فتأمّل[٩].

وأمّا الثاني: فلأنّا لو سلّمنا أنّ ظاهر الأمر للوجوب فلا نسلّم أنّ ظاهره هاهنا للوجوب؛ بل الظاهر من تعميم الإتيان المأمور به بقوله: ﴿أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ أنّه لإباحة التصرّف بأنواع الاستمتاع، ولا مخصّص هاهنا، فدلّ على العموم فالإنصاف أن

---

١. البقرة: ٢٢٢.
٢. كذا في المصدر وفي النسخ: بمذهبنا.
٣. البقرة: ٢٢٢.
٤. في المصدر: وظاهر.
٥. في المصدر: أتى.
٦. **تفسير الرازي** ٦/ ٧٦.
٧. «م»: الإباحة.
٨. «ش»: كثير.
٩. في هامش «ع»: إشارة إلى أنّ هذا لا يقدح فيما ذكره من منع العلّية، فتأمّل «١٢».

يسلّم مساواة دلائل الحرمة في القوّة لدلائل الحلّ، ويقال: إنّ في الاجتناب سلوك مسلك الاحتياط، وما ضلّ عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط.

قوله: لما فيها من معنى الاعتراض.

إنّما احتاج إلى هذا لأنّ العرضة هنا اسم لما يعرض دون الشيء فلا يصحّ تعلّق الجارّ به لو لم يعتبر أصل معناه وهو الاعتراض، واعتبار أصل المعنى لتصحيح[1] تعلّق الجارّ شائع في كلام المصنّفين صرّح به شيخ الإسلام الهروي في حاشية التلويح عند شرح قوله في الخطبة: وسمّيته بالتلويح إلى كشف حقائق التنقيح.

[قوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِنْ نِسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ ...﴾ (٢٢٦)]

قوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ يُؤْلُونَ﴾ أي يحلفون أن يعتزلوا من وطي نسائهم.

ووجه انتظام الآية بما قبله أنّ الإيلاء من جملة الإيمان والأقسام وشريعة من شرائع الإسلام، واليمين التي يكون الرجل بها مولّياً هو اليمين بالله عزّ وجلّ، أو بشيء من صفاته التي لا يشركه فيها غيره، على وجه لا يقع موقع اللغو الذي لا فائدة فيه، ويكون على الامتناع من الجماع على وجه الغضب والضرار، وهو المروي عن علي عليه السلام، أو في الغضب والرضاء أو في الجماع، وغيره من الضرار؛ نحو: أن يحلف لا يكلّمها[2].

قوله تعالى: ﴿فَإِنْ فَآءُو﴾.

أي رجعوا إلى أمر الله بأن يجامعوا عند القدرة عليه، أو يراجعوا بالقول عند العجز عن الجماع وهو مذهب الإمامية، وبه قال أبو حنيفة وأصحابه، أو فائياً بالعزم حال العذر، إلّا أنّه ينبغي أن يشهد على فيئه، وهذا عند الإمامية للعاجز عن الجماع،

---

١. «ش»: ليصحّ.

٢. تفسير مجمع البيان ٢/ ٩٥ ـ ٩٦.

ويجب على الفائي عندهم كفّارة، ولا عقوبة عليه[١].

وقيل: لا كفّارة ولا عقوبة عليه، وعندهم أنّ من حلف أن لا يجامع أربعة أشهر لا يكون مولّياً، ومن حلف أن لا يقربها وهي مرضعة مخافة أن تحبل فيضرّ ذلك بولدها؛ لا يلزمه حكم الإيلاء، وإذا مضت أربعة أشهر ولم يجامع ألزمه الحاكم إمّا الرجوع والكفّارة وإمّا الطلاق فإن امتنع حبسه حتّى يفئ أو يطلّق.

[قوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَزَمُوا الطَّلَاقَ فَإِنَّ اللهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ (٢٢٧)]

قوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَزَمُوا ٱلطَّلَاقَ﴾.

عزمة الطلاق عند الإمامية أن يعزم ثمّ يتلفّظ بالطلاق، ومتى لم يتلفّظ بالطلاق على الوجه المشروع فإنّ المرأة لا تبين منه إلّا أن تستفدي، فإن استفدت[٢]، وأنظره الحاكم أربعة أشهر فإنّه توقّف بعد الأشهر الأربعة، ويقال له: فيء[٣]، فإن لم يفعل حبسه حتّى يطلّق، وبه قال الشافعي، إلّا أنّه قال: متى امتنع من الطلاق والفيئة طلّق عنه الحاكم طلقة رجعية.

وقال أبو حنيفة وأصحابه: إذا مضت أربعة أشهر ولم يفيء بانت منه بتطليقة، ولا رجعة له عليها، وعليها العدّة يخطبها في العدّة ولا يخطبها غيره[٤].

قوله: [﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾] للمولى إثم حنثه إذا كفّر إلى آخره[٥].

اعلم أنّ الظاهر أنّه لا يمين في الحقيقة هاهنا فلا كفّارة لها بل إنّما هي عقوبة للحلف، ولهذا يجب حنثها والكفّارة مع الفيئة في المدّة عند الإمامية[٦]، وبعدها أيضاً

---

١. **تفسير مجمع البيان** ٢/ ٩٦.
٢. في المصدر: أن تستعدي؛ فإن استعدت.
٣. في هامش «ع»: أي ارجع «١٢».
٤. **تفسير مجمع البيان** ٢/ ٩٧.
٥. في المصدر: هذه الفقرة مؤخّرة عن الفقرتين الآتيتين، وفي هامش «م»: مؤخّرة.
٦. في هامش «ع، ه»: إنّما قيّد بالإمامية؛ لأنّه عند الحنفية في المدّة، عند الشافعية بعدها كما ⇦

على الخلاف، ولو[١] كانت يميناً و[٢]كفّارة حقيقتين[٣] لما كان كذلك وهو ظاهر، وأيضاً هذا اليمين غير مشروعة وشرط الصحّة المشروعية.

قوله: أي للمولى حقّ التلبّث في هذه المدّة إلى آخره.

وقال صاحب الكشّاف: ﴿فَإِنْ فَآءُو﴾ في الأشهر[٤]، ليكون موافقاً لمذهب أبي حنيفة.

قوله: ويؤيّده ﴿فَإِنْ فَآءُو﴾ أي رجعوا إلى آخره.

حاصلة على ما ذكره في الكشّاف بطريق السؤال أنّ الفاء يقتضي التعقيب والترتيب، فيكون مؤيّداً لمذهب الشافعي نافياً لصحّة مذهب أبي حنيفة فإنّ الفيء عزم والطلاق يصحّ عنده قبل مضي الأشهر الأربعة لا بعده.

وأجاب عنه بأنّ عطف قوله: ﴿وَإِنْ عَزَمُوا ٱلطَّلَاقَ﴾ على قوله: ﴿فَإِنْ فَآءُو﴾ يدلّ على أنّ كليهما كالتفصيل لما أجمل في قوله: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤْلُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ تَرَبُّصُ أَرْبَعَةِ أَشْهُرٍ﴾، والمفصّل عين المجمل ويتعقّبه في الذكر لا الوجود، كما تقول: أنا نزيلكم هذا الشهر فإن أحمدتكم أقمت عندكم إلى آخره، وإلّا لم أقم إلّا ريثما أتحوّل[٥].

وأورد عليه فخر الدين الرازي بأنّ الفيء وعزم الطلاق مشروعان عقيب الإيلاء وعقيب حصول التربّص، فلابدّ أن يكون مدخول الفاء واقعاً بين هذين الأمرين[٦]، والمثال المذكور ليس منه، لأنّ الفاء مذكور عقيب شيء واحد.

⇦ صرّح به صاحب الكشّاف [١/ ٣٦٣]، بل قيّد الآية تارة بما يوافق مذهب الحنفي، وتارة يوافق مذهب الشافعي، أنت خبير بأنّه لا دلالة للآية على التقييد بخصوص أحدهما «١٢ منه رحمه الله».

١. «ش»: فلو.

٢. «ل»: وكذا.

٣. «ش»: حقيقين.

٤. **الكشّاف** ١/ ٣٦٤.

٥. **الكشّاف** ١/ ٣٦٤.

٦. انظر: **تفسير الرازي** ٦/ ٨٩.

وقلت أيضاً المثال المذكور ليس منه لأنّ التنزيل عند القوم لا يخلو حاله عن هذين المعنيين إمّا أنّهم يراعون حقّه أو يتركونه، ولا يلتفتون إليه، ولا ثالث فيصح التفصيل.

فأمّا في الآية فللمولى حالة ثالثة غير الفيء والطلاق وهو التربّص فلا يكون التفصيل حاضراً على أنّ التربّص يدفعهما؛ لأنّ معناه الانتظار والتوقّف؛ كما في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ فالواجب حمل الفاء على التعقيب مطلقاً.

قال صاحب الانتصاف: ما قاله صاحب الكشّاف في الفاء التفصيلية تفريع على مذهب أبي حنيفة، والسؤال لازم له، ويجوز أن يجاب عنه على مذهبه فإنّ التربّص هو الانتظار، وذلك يصدق بالشروع فيه، فيقول لمن أمهلته: قد أجّلتك أربعة أشهر وتربّصت بك أربعة أشهر، وإن لم يمض منها إلّا دقيقة، فيكون الفاء واقعة في محلّها حقيقة، ولا يحتاج إلى حملها على المجاز وقلت: وهو وإن أجرى الفاء على حقيقتها جعل مدّة تربّص أربعة أشهر مجازاً من الشروع فيها، وعلى ما قرّرنا لا يلزم من ذلك شيء.

قوله: [﴿فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ﴾] بطلاقهم[١] ﴿عَلِيمٌ﴾ بغرضهم.

فيه يعني لا بدّ من إيقاعه لفظاً وقصداً حتّى يخلص ففيه إشارة لطيفة إلى اعتبار اللفظ والقصد في الطلاق فافهم.

[قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ...﴾ (٢٢٨)]

قوله: [﴿ٱلْمُطَلَّقَاتُ﴾] يريد بها المدخول بهنّ من ذوات الأقراء لما دلّت الآيات والأخبار إلى آخره.

---

١. في المصدر: لطلاقهم.

قال في الكشّاف: فإن قلت: كيف جاز[١] «إرادتهن» خاصّة واللفظ يقتضي العموم؟ قلت بل اللفظ مطلق في تناول الجنس صالح لكلّه وبعضه فجاء في أحد ما يصلح له كالاسم المشترك[٢].

وحاصله: أنّ لفظ ﴿ٱلْمُطَلَّقَاتُ﴾ هاهنا وإن كان جمعاً محلّى باللام يفيد العموم؛ لأنّ العامّ هو اللفظ المستغرق بجميع ما يصلح له بوضع واحد[٣]، و﴿ٱلْمُطَلَّقَاتُ﴾ كذلك لكن منع عنه مانع فقيّد بقيدين.

وأورد عليه فخر الدين الرازي بأنّ تخصيص العامّ إنّما يحسن إذا كان الباقي بعد التخصيص أكثر، فإنّ العادة جارية بأنّ الثوب إذا كان الغالب عليه السواد؛ يقال: إنّه أسود، ولا يقال: فيما إذا كان الغالب عليه البياض أنّه أسود، وهذه الآية من القسم الثاني فإنّ المطلّقات صالحة للمطلّقات المدخولات ولغير المدخولات ولذوات الأقراء ولذوات الأشهر وللحوامل؛ فأنتم أخرجتم عن عمومها أكثر الأقسام، وتركتم الأقلّ، فإطلاق لفظ العامّ عليه[٤] غير لائق[٥].

وقال الأرموي[٦] في الحاصل: مثال التقييد بالحكم قوله: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[٧].

هذا وعند الحنفية على ما نقله البزدوي[٨] في أُصوله دليل الخصوص مستقلّ

---

١. في المصدر: جازت.
٢. **الكشّاف** ١ / ٣٦٥.
٣. في هامش «م، ه»: هذا هو الذي عناه صاحب المفتاح أنّ الحقيقة من حيث هي هي صالحة للتوحّد والتكثّر والحكم بأحدهما يعرف بالقرينة كاللفظ المشترك، وهاهنا فانت القرينة على أنّهما المطلقات المدخول بهنّ من ذوات الأقراء «١٢ منه رحمه الله».
٤. «م»: عليهنّ.
٥. **تفسير الرازي** ٦ / ٩١.
٦. هو محمّد بن الحسين الأرموي الشافعي (م ٦٠٦ ق.) له تأليفات منها «الحاصل» المختصر من كتاب «المحصول» لشيخه الرازي، انظر **موسوعة طبقات الفقهاء** للسبحاني ٤٥٧١.
٧. البقرة: ٢٢٨.
٨. هو علي بن محمّد البرذوني، صنّف كتباً منها «كنز الوصول» في أُصول الفقه، وكان شيخ

بنفسه ومقارن للعموم فيشبه الناسخ بصيغته؛ لأنّه نصّ قائم بنفسه ويشبه الاستثناء بمقارنته حتّى لو تراخى كان ناسخاً.

وأيضاً أنّ المطلق يوجب العمل بإطلاقه فإذا صار مقيّداً صار شيئاً آخر؛ لأنّ القيد والإطلاق ضدّان لا يجتمعان، وإنّ التخصيص تصرف في النظم ببيان أنّ بعض الجملة غير مراد بالنظم ممّا يتناوله النظم، فالمخصّص يتناول بعض العموم، والمقيّد لا يتناوله المطلق مطلقاً، فعلى هذا لا يجوز أن يكون ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾ وقوله: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ﴾[1] تخصيصاً للمطلّقات؛ لأنّهما ليسا جملتين مستقلّتين فيتعيّن قيدين، فتأمّل فيه.

[بحث في معنى القروء]

قوله: كقول الأعشى: «لما ضاع فيها من قروء نسائكا» مقدّمة:

وفي كلّ عام أنت جاشم غزوة تشدّ لأقصاها عزيم عزائكا
مورّثة مالاً وفي الحيّ رفعة لما ضاع فيها من قروء نسائكا

فإنّ الشاعر أراد بالقروء الأطهار لأنّ الحمل لا يكون إلّا في وقت الطهر، والمعنى أنّ غزوك يضيع نسل قومك لغيبة الرجال عن النساء، فتضيع أطهارهنّ عن المجامعة فيها، فلا يحصل النسل، وفي الاستدلال به أبحاث مذكورة في حواشي الكشّاف فليطالع هناك.

قوله: وأصله الانتقال من الطهر إلى الحيض إلى آخره.

قال الراغب: «القرء» في الحقيقة اسم للدخول في الحيض عند[2] طهر، ولمّا كان اسماً جامعاً للأمرين الطهر والحيض المتعقّب له أطلق على كلّ واحد منهما؛ لأنّ كلّ

⇦ الحنفيّة، (م ٤٨٢ق.)، ويقال: بزدوة: قلعة قرب نسف على طريق بخارى، انظر **موسوعة طبقات الفقهاء** ٥/ ٢٤٦ ـ ٢٤٧.

١. البقرة: ٢٢٨.

٢. في المصدر: عن.

اسم موضوع لمعنيين معاً يطلق على كلّ منهما إذا انفرد، كـ[المائدة] للخوان والطعام، قد يسمّى كلّ منهما على أنفراده بها، وليس «القرء» اسماً للطهر مجرّداً، ولا للحيض مجرّداً؛ لأنّ الطاهر الذي لم تر الدم لا يقال لها: ذات قرء، وكذا الحائض التي استمرّ بها الدم والنفساء لا يقال لهما ذلك، وقوله ﷺ: «اقعدي عن الصلاة أيّام أقرائك»[١]، أي أيّام حيضك، فإنّما هو كقول القائل: افعل كذا أيّام ورود فلان، ووروده إنّما يكون في ساعة وإن كان ينسب إلى الأيّام[٢].

قوله: وهو المراد به في الآية لأنّه الدالّ على براءة الرحم.

قال المحشّي الفاضل: هذا[٣] تمسّك بالمعقول في إرادة الطهر، في مقابلة تمسّك الحنفية[٤] به، حيث قالوا: لأنّ الحيض دالّ على براءة الرحم، لكن الحقّ في ذلك معهم[٥]، انتهى.

وأقول: إنّ ما زعمه حقّاً باطل، وإنّما يكون كذلك لو قلنا: إنّ الحمل لا يجتمع مع الحيض وهو ممتنع، وقد ذكر بعضهم أنّه يمكن أن يقع الوطي في الحيض فيحمل؛ ويخرج الحيض الذي جمع في الرحم.

وأمّا إذا انتقل من الطهر إلى الحيض فإنّه يدلّ على براءة الرحم قطعاً فإنّه لو وقع الوطي والحمل حين الطهر لم يعرض الحيض بعده فتأمّل.

واستدلّ في التوضيح بأنّ المراد بالقرء في الآية الحيض؛ لأنّه إن حمل على الطهر بطل موجب الخاصّ وهو الثلاثة، مع أنّه قطعي إمّا بالنقصان عن مدلولها إن اعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق وإمّا بالزيادة إن لم يعتبر.

وأُجيب عنه بأنّا لا نسلّم أنّه إذا لم يعتبر الطهر الذي وقع فيه الطلاق كان الواجب

---

١. **المهذّب البارع** ٣ / ٤٨٢؛ **سنن البيهقي** ٧ / ٤١٦؛ **عوالي اللئالي** ٣ / ٣٨٤.
٢. **مفردات ألفاظ القرآن**، ٦٦٨.
٣. في المصدر: ـ هذا.
٤. في المصدر و«م»: الحنيفيّة.
٥. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٥٠.

ثلاثة أطهار وبعضها؛ بل الواجب بالشرع لا يكون إلّا الأطهار الثلاثة الكاملة، ويلزم مضي البعض الذي وقع فيه الطلاق بالضرورة، لا باعتبار أنّه ممّا وجب بالعدّة، ولا يقدح في هذا المنع أنّه لا يقيّد[١] من طرف من لا يقول بوجوب ثلاثة أطهار كاملة غير ما وقع الطلاق فيه كالشافعي بناء على أنّ المنع المشترك لا يفيد كما تقرّر في آداب المناظرة، لأنّ وجود غير الشافعي من القائلين بذلك كطائفة من الإمامية وغيرهم[٢] يكفي في كون هذا المنع مفيداً، هذا مع ما اشتهر من أنّ المانع لا مذهب له، وقد يجاب بأنّ كلّاً من الزيادة والنقصان جائزان، أمّا النقصان فكما في إطلاق الأشهر على شهرين وبعض في قوله تعالى: ﴿اَلْحَجُّ اَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ﴾[٣] حيث أُريد شهران وبعض الثالث وهو عشر ذي الحجّة، وأمّا الزيادة فلأنّه يلزم الحنفية القائلين بأنّ المراد من القرء هو الحيض فيما إذا طلّقها في الحيض فإنّه لا يعتبر بتلك الحيضة[٤]، فالواجب ثلاث حيض، وبعض وردّ على الأوّل بأنّ الكلام في الخاصّ وأشهر ليس كذلك بل هو عامّ أو واسطة وفيه أنّ موجب العام أيضاً قطعيّ عند الحنفيّة فللسائل أن يقول لو اقتضى قطيعة موجب الخاصّ عدم جواز بطلانه بالنقصان لاقتضى قطعية موجب العامّ أيضاً ذلك وليس الأمر كذلك.

وأيضاً قد وقع إطلاق اليوم على بعض منه في كلامه تعالى حكاية عن الكافر المنكر للبعث الذي مرّ على قرية وهي خاوية على عروشها، حيث قال: ﴿لَبِثْتُ يَوْمًا اَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾[٥] فإنّ المصنّف وصاحب الكشّاف قالا في تفسيريهما: إنّ المارّ

---

١. «م»: لا يفيد.
٢. في هامش «ع، م، ه»: قد ذكر المحشّي الرومي في حاشية التلويح أنّ ابن شهاب قال: بوجوب ثلاثة أطهار كاملة غير ما وقع فيه الطلاق «١٢ منه رحمه الله».
٣. البقرة: ١٩٧.
٤. «ش»: الحيضيّة.
٥. البقرة: ٢٥٩.

الحمار[١] المذكور مات ضحى وبعثه الله بعد المئة قبيل[٢] الغروب، فقال قبل النظر إلى الشمس: ﴿يَوْمًا﴾، ثمّ التفت فرآى بقية منها فقال: ﴿أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾ على الإضراب[٣]، فإنّ هذا الكلام منهما يدلّ على جواز إطلاق اليوم الواحد على بعض منه كما لا يخفى.

وأقول في الجواب عن أصل الاستدلال: لا نسلّم أنّه إذا اعتبر الطهر الذي وقع فيه الَطلاق كان الواجب طهرين وبعضها لا ثلاثة؛ لظهور أنّ شرع العدّة بالأطهار الثلاثة إنّما هو لأجل إمكان استعلام براءة الرحم في مدّتها، ولهذا اتّفقوا على اشتراط أن يكون الطلاق في طهر غير طهر المواقعة، فلا يقدح وقوع الطلاق في أثناء الطهر الأوّل في كونه معدوداً بتمامه من الأطهار الثلاثة، وإنّما يقدح لو كان وقوع الطلاق في أثنائه منافياً للاستعلام المقصود للشارع، وليس فليس، فافهم.

وقد يسند هذا المنع بوجه آخر مذكور في التلويح مع ما فيه وعليه، فليراجع إليه من أراد الاطّلاع عليه.

قوله: لقوله تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾[٤] أي وقت عدّتهن.

توضيحه أنّ القرء عدّة والعدّة طهر، أمّا الصغرى فلقوله تعالى: ﴿ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾، وأمّا الكبرى فلقوله تعالى: ﴿فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ﴾ وتوجيهه أنّ المفهوم من الآية أنّ الطلاق في العدّة مشروع وفي غيرها غير مشروع، فلو كان المراد من العدّة هو الطهر صحّ هذا الحكم؛ لأنّ الطلاق غير مشروع في الحيض إلّا ما يستثنى، ولو حمل على الحيض كما حمله الحنفية عليه لم يصحّ؛ لأنّه يلزم منه أن الطلاق في الطهر غير مشروع.

---

١. في تفسير البيضاوي: كافر بالبعث، وفي الكشّاف: كافراً.

٢. «ش»: قبل.

٣. الكشّاف ١/ ٣٩٠؛ تفسير البيضاوي ١/ ١٥٦.

٤. الطّلاق: ١.

قال المحشّي الفاضل: إن قوله: لقوله تعالى، إشارة إلى تمسّك الشافعية بالمنقول ولا يخفى أنّ الظاهر حينئذ «ولقوله تعالى» عطفاً على الدليل المعقول، وكأنّه أشار به إلى ضعف المعقول حتّى كأنّه لم يذكر[١]، انتهى.

أقول[٢]: فيه أنّ المصنّف إنّما لم يعطف ذلك على الدليل المعقول، لأنّه في معرض المعارضة والتساقط، إذ كما أنّ الحنفية استدلّوا على ذلك بأنّ الحيض دالّ على براءة الرحم لما دلّ التجربة عندهم على أنّ الحمل لا يجتمع مع الحيض؛ كذلك الشافعية استدلّوا بما ذكره المصنّف من أنّ الطهر دالّ على براءة الرحم بناء على شهادة التجربة لهم بخلاف ذلك، وتجربة واحد لا يصير حجّة على الآخر فيقع التعارض والتساقط كما ذكرنا، وحينئذ لا بدّ من دليل آخر يقوم حجّة على الخصم، فأتى بالدليل المنقول المذكور ولم يعطفه على المنقول لما ذكرناه، لا للإشارة إلى ضعفه، اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّه أراد بضعفه كونه في معرض التساقط، وفيه أنّه يأتي عنه قوله لكن الحقّ في ذلك معهم أي مع الحنفية، فإنّه يدلّ على كون دليل الشافعية مرجوحاً لا مساوياً لدليل الحنفية، فتأمّل.

قوله: في قصّة ابن عمر.

وهي أنّ عبد الله بن عمر طلّق امرأة له وهي حائض، فذكر عمر لرسول الله ﷺ فتغيّظ فيه رسول الله ﷺ ثمّ قال: ليراجعها، ثمّ يمسكها حتّى تطهر فتطهر، فإن بدا له أن يطلّقها فليطلّقها طاهراً قبل أن يمسّها، فتلك العدّة التي أمر الله أن تطلّق بها النساء فقوله: فتلك العدّة إشارة إلى الحالة المذكورة أعني حالة الطهر، وبيان لجنس العدّة لا لمقدارها؛ إذ لم يذكر إلّا طهران، فدلّ على أنّ العدّة بالطهر، ودلّ أمره بإمساكها في الطهر الأوّل على أنّ المراجع ينبغي أن لا يكون قصده تطليقها؛ بل يطلّقها في الطهر

١. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٥٠.
٢. «ل»: وأقول.

الثاني برأي مستأنف إن حصل، كذا في مختصر الطيّبي وغيره من كتب الجمهور[١].

ولقائل أن يقول: لا نسلّم أنّ تلك إشارة إلى حالة الطهر لم لا يجوز أن يكون إشارة إلى الحيض المذكورة في كلام النبي ﷺ أو في كلام عمر حين أخبر أنّ عبد الله طلّق امرأته في وقت الحيض، فيكون المعنى أنّ وقت الحيض ليس وقت التطليق بل هو وقت العدّة التي أمر الله بها، ويؤيّده ما يقال: إنّ تلك تكون إشارة إلى البعيد مثل ذلك، هذا لكن يلزم حينئذ التكلّف في توجيه قوله: أن تطلّق لها النساء، والظاهر من العبارة أن يجعل قوله: «أن تطلّق» مفعول الأمر، واللام في «لها» بمعنى في أيّ أمر الله أن يطلّق فيها النساء، والحالة التي أمر الله تعالى أن يطلّق فيها النساء هي حالة الطهر، تأمّل.

قوله: ولعلّ الحكم لمّا عمّ المطلّقات [ذوات الأقراء تضمّن معنى الكثرة فحسن بناؤها] إلى آخره.

فيه نظر؛ إذ لا شكّ أنّ المراد الحكم على كلّ مطلّقة بأن عدّتها قرء وهو ظاهر، فلا تنفع كثرتهنّ وهو ظاهر، وإنّ القرء أُطلق على الثلاثة التي أُضيف إليها وهي تميّزها، فليس ما يطلق عليه إلّا ثلاثة أقراء، فلا يحسن وجودها في أقراء كثيرة من النساء، ولعلّ مقصوده أنّه إذا جاز الحكم في كثير من النساء فصار أقراء ثلاثة الأقراء كثيرة، فوجد أفراد جميع الكثرة فيه باعتبار أفراده فحسن بناءها، وفيه تكلّف لا يخفى، فالأوجه أن يقال: لعلّ النكتة في التعبير بالقرء التي هي جمع كثرة دون الأقراء التي هي جمع القلّة مع مناسبة جمع قلّة التنبيه على عدم إرادة الحيض، حيث جمع بالأقراء القرء الذي يكون المراد منه الحيض، فيتنبّه على أنّ كلّاً من جمع الكثرة والقلّة يستعمل في مقام الآخر؛ فتدبّر.

---

١. انظر: **مسند أحمد** ٢/ ٧٤ و١٣٠ و٣/ ٢٨٣؛ **صحيح البخاري** ٦/ ٦٧ و٨/ ١٠٩؛ **صحيح مسلم** ٤/ ١٨٢؛ **سنن النسائي** ٦/ ١٣٩.

قوله: ليس المراد منه تقييد نفي الحمل بإيمانهنّ إلى آخره.

[وجه تقييد نفي الحمل بالإيمان]

يعني أنّ الآية لا تدلّ على ما ذهب إليه أبو حنيفة من أنّ الكافر غير مكلّف بالفروع إذ ليس المراد تقييد إلى آخره.

قال الشيخ أبو الفتوح: معنى آن است كه هر كه ايمان دارد به خداى و روز قيامت؛ اين حكم فرو نگذارد، و اين كتمان نكند، و معنى نه آن است كه اين حكم مؤمنان را لازم است دون كافران را، و ليكن اين شرط براى آن كرد كه مؤمنان را ايمان به خداى و قيامت بايد تا مانع شود ازين، چنان كه يكى از ما گويد كسى را: كه تو[1] مسلمانى ترا اين نشايد كردن، يعنى مسلمانى بايد تا ترا منع كند ازين[2].

قوله: ولكن إذا كان الطلاق رجعياً للآية التي تتلوها.

وهي قوله تعالى: ﴿ٱلطَّـلَاقُ مَرَّتَانِ﴾ فإنّ المراد به الطلاق الرجعي كما سيجيء.

قال المحشّي الفاضل: هذا إنّما يحتاج إليه على ما فسّروا قوله: ﴿إِنْ أَرَادُوٓاْ إِصْلَٰحًا﴾ من أنّه ليس تقييداً بل تحريضاً على الصلاح، ولا يخفى أنّه تكلّف، ونحن نقول: والله أعلم هو تقييد مغن عن التقييد بقوله: إذا كان الطلاق رجعياً، لأنّه عبارة عن كون الطلاق رجعياً لأنّ إرادة الإصلاح إنّما يتحقّق إذا طلّق طلاقاً رجعياً، فإنّ من طلّق الباين ليس مريداً لإصلاح لأنّه لا يبقى الإصلاح تحت قدرته مع البينونة وحينئذ ليس الضمير أخصّ من المرجوع إليه[3]، انتهى كلامه.

وأقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلاً: فلأنّ حكمه بالتكلّف تعسّف فإنّ حاصل كلامهم في تفسير الشرط المذكور أنّه ليس الغرض منه اشتراط تقييد الرجوع بإرادة الإصلاح

---

١. في المصدر: اگر تو.

٢. **روض الجنان وروح الجنان** ٣/ ٢٦٥.

٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٥١.

فإنّهم نقلوا الإجماع على صحّة الرجوع وإن أرادوا الإضرار بل المراد التحريض على قصد الإصلاح والمنع من قصد الإضرار ولا تكلّف في ذلك خصوصاً إذا دلّ الدليل على الحمل عليه.

وأمّا ثانياً: فلأنّ ما ذكره من أنّ قوله: ﴿إِنْ أَرَادُوٓاْ إِصْلَاحًا﴾[1] عبارة عن كون الطلاق رجعياً ممنوع قوله: لأنّ الإصلاح إنّما يتحقّق إذا طلّق طلاقاً رجعياً إلى آخره، قلنا: لا نسلّم؛ لجواز أن يكون إصلاح المرأة التي أساءت الخلق وأضجرت الزوج بالتسلّط والنشوز عليه اعتماداً، وبناء على ما ظنّها من شدّة محبّة الزوج إيّاها موقوفاً على طلاقها بايناً؛ لأنّ هذا أدلّ في ظنّها على زوال تلك المحبّة المظنونة، والإعراض الكلّي[2] وأقوى في إيجاب ندامتها عن التسلّط على الزوج حتّى أنّه ربّما نذرت أو حلفت بالله وعاهدت أنّه لو التفت الزوج إليها وجدّد العقد عليها لعاملت معه معاملة الإماء مع مواليهم، بخلاف ما إذا طلّقها رجعياً فإنّه لا صراحة في ذلك على الإعراض بالكلّية، وزوال المحبّة عن أصلها، فلا يفيد رجوع الزوج رجوعها عن الخلق المذموم والنشوز الملوم[3].

نعم لو كان معنى الإصلاح في الآية مجرّد الصلح بلا تحديد العقد كان الأمر كما ذكره فتأمّل.

قوله: [﴿أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ﴾ إلى النكاح والرجعة إليهنّ، ولكن إذا كان الطلاق رجعياً للآية التي نتلوها] فالضمير أخصّ من المرجوع إليه.

---

١. البقرة: ٢٢٨.

٢. «م»: الكلّية.

٣. في هامش «ع»: والحاصل أنّ حاصل قوله تعالى: ﴿لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحْدِثُ بَعْدَ ذَٰلِكَ أَمْرًا﴾ [الطّلاق: ١] في الطلاق الرجعي جاء هنا أيضاً «١٢».

[بحث في مرجع ضمير «هن» في الطلاق الرجعي وغيره]

هي أزواج المطلّقات مطلقاً، والمراد بالضمير أزواج المطلّقات الرجعية، وقيل: ليس الضمير أخصّ من المرجوع إليه؛ لأنّ الرجل كان يرجع إلى امرأته وإن طلّقها مئة إلى أن نزلت الطلاق مرّتان فصار قسمين: باينة ورجعية.

قوله: ولا امتناع[1] فيه.

أي لا امتناع في أن يكون الضمير خاصّاً والمرجوع إليه عامّاً كما أنّه لا امتناع في تكرار الظاهر وتخصيصه مع بقاء العامّ على عمومه.

وقد يقال لك: إن تفرّق بينهما بأنّ الظاهر إذا خصّص بشيء كان تخصّصه بذكر الشيء معه وأمّا الضمير فيكون راجعاً إلى ما سبق وهو عامّ والأولى أن يقال: المرجوع إليه مذكور معنى وهو المطلّقة الرجعية؛ لأنّه يستفاد من الكلام كما قالوا في قوله تعالى: ﴿وَلِأَبَوَيْهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا ٱلسُّدُسُ﴾[2] أنّ ضمير «أبويه» راجع إلى الميّت المستفاد من الكلام.

قوله: [﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ أي ولهنّ حقوق على الرجال مثل حقوقهم عليهنّ في الوجوب والاستحقاق والمطالبة عليها] لا في الجنس.

أي الحقّ الواجب لهنّ على الأزواج ليس من جنس الحقّ الواجب لهنّ عليهنّ؛ لأنّ حقوقهم مثل الأمر والنهي وحسن العشرة، وحقوقهنّ مثل المهر والنفقة وحسن العشرة وترك المضارّة، فالمثلية باعتبار الوجوب واستحقاق المطالبة، فلا يجب عليه إذا غسلت ثيابه أو خبزت أن يفعل نحو ذلك، وإنّما صرّح بنفي الجنسية؛ لأنّ المثلية على المشهور إنّما يستعمل إذا كان المثلان من جنس بل نوع واحد، وقيل: المراد بالمثلية المماثلة في الوجوب لا في الكمّية.

وقال المحشّي الفاضل: يحتمل واللهُ اعلَمُ أن يفسّر قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى

---

١. في النسخ: للامتناع.

٢. النّساء: ١١.

﴿عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ بأنّ للنساء على الأزواج من قضاء شهوتهنّ مثل الذي للأزواج عليهنّ وللرجال عليهنّ درجة حيث لهم التكليف في ذلك دونهنّ، ولهم حصر النساء في أنفسهم دونهنّ، فإنّ لهم تعدّد الأزواج والسراري وليس لهنّ[١]، انتهى.

وأقول: في قوله ولهم التكليف في ذلك دونهنّ، تأمّل لما تقرّر في كتب الفقه من وجوب وطي الزوجة في كلّ أربعة أشهر.

إن قيل: لعلّ ما ذكره المحشّي مبني على ما أفتى به الحنفية من عدم توجّه تكليف النساء لهم في قضاء شهوتهنّ.

قلت: هذا فتوى مهدوم بما أفتوا به هؤلاء أيضاً من أنّ العنة من العيوب الموجبة للفسخ، فافهم.

وأيضاً يمكن توجّه التكليف من جانب المرأة إذا حصل لها شبق[٢] يؤدّي بها إلى السفاح، فتأمّل.

[قوله تعالى: ﴿أَلطَّـلَاقُ مَرَّتَانِ فَاِمْسَاكُ بِمَعْرُوفٍ اَوْ تَسْرِيحُ...﴾ (٢٢٩)]

قوله: ولذلك قال[٣] الحنفية إلى آخره.

وكذا الإمامية واحتجّوا بعد أخبارهم التي رووها عن أهل البيت عليهم السلام بما[٤] روي في حديث ابن عمر أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «إنّما السنّة أن تستقبل الطهر استقبالاً

---

١. حاشية عصام، المخطوط، ١٥١.

٢. «م، هـ»: شق.

٣. في المصدر: قالت.

٤. في هامش «ع، م، هـ»: قد يقال: إنّ الحديث لم يدلّ إلّا على أنّه خلاف السنة، ولم يدلّ على أنّه ليس شرعياً؛ بل مدّعياً لثبوت الواسطة بين السني والبدعي، ويجاب بأنّ قوله عليه السلام إنّما السنة يراد به إنّما الطريقة المسلوكة في الشرع لا سنة رسول الله صلى الله عليه وآله بدليل أنّه غضب رسول الله صلى الله عليه وآله على ابن عمر في تطليقه في الحيض فلو لم يكن خارجاً من الشرع لم يغضب ثمّ قال إنّما السنة خلاف ما غضب له «١٢ منه رحمه الله».

فتطلّقها لكلّ قرء تطليقة»[١]، وبأنّ هذا الكلام أعني «الطلاق مرّتان» ليس إخباراً، وإلّا لزم الكذب؛ بل بمعنى الأمر، أي يجب أن يكون الطلاق مرّتين إن أراد الطلاق، أي يحرم الطلاق على الجمع والمراسلة، ونظير هذا قوله تعالى: ﴿وَمَنْ دَخَلَهُ كَانَ ءامِنًا﴾[٢] أي يجب أن يؤمنوه[٣].

[وجوب تفريق الطلقات على الإقراء]

ولا يخفى أنّ ظاهر الحديث المذكور يدلّ على وجوب تفريق الطلقات على الأقراء فلا يصحّ أن يقع طلقتين أو ثلاث في قرء واحد ويكون هذا عامّاً في وقوع الوطي بعد الرجعة وعدمه وبه قال جماعة من أصحابنا الإمامية.

وقال آخرون منهم: إنّه خاصّ بالموطوءة بعد الرجعة فأمّا إذا لم يطأها بعدها صحّ تعدّد الطلقات في القرء الواحد مع تكرّر الرجعة بينها من غير وطي؛ لحصول[٤] الشرط وعدم المانع؛ لصدق وقوع الطلاق في قرء لم يقربها فيه، وهذا قول جيّد فحمل الحديث على التخصيص أولى.

قال بعض فضلاء الإمامية[٥]: إنّ الأصحاب لمّا حكموا بتحريم الثلاثة المرسلة دفعة واحدة[٦]، و[٧]الثنتين المرسلتين، وأنّ ذلك بدعة[٨] اختلفوا في أنّه هل يقع

---

١. انظر: **الكشّاف** ١/٣٦٧؛ **سنن النسائي** ٦/١١٢؛ **عوالي اللئالي** ٢/١٤٢؛ **بدائع الصنائع** ١٩٤٣.

٢. آل عمران: ٩٧.

٣. **كنز العرفان** ٢/٢٧٥ ـ ٢٧٦.

٤. «ع»: الحصول.

٥. هو الفاضل المقداد السيوري.

٦. في هامش «ع»: أي بأن لا تخلّل بين اثنين منهما رجعة «١٢ منه رحمه الله».

٧. «ش، ع، ل، ه»: أو.

٨. في هامش «ع، م، ه»: قال الشيخ الأجل أبو الفتوح الرازي رحمه الله: در آيت دليل است بر آن كه سه طلاق به يک بار درست نبود لقوله تعالى ﴿اَلطَّلَاقُ مَرَّتَانِ﴾ آنگاه به سيوم گفت: ﴿أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾، أو قوله: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ [البقرة: ⇦

واحدة بقوله: أنت طالق، وتلغوا الضميمة والتفسير؟ أم لا يقع شيء.

قال جماعة بالأوّل وهو الحقّ؛ لأنّ قصد الكلّ قصد لكلّ واحد من أجزائه، فالواحدة إذن مقصودة صادرة من أهلها في محلّها فتكون واقعة وهو المطلوب.

وقال جماعة بالثاني؛ للنهي عن الجملة فتكون[1] فاسدة.

قلنا: النهي عن الجملة ليس نهياً عن كلّ فرد، وقد حقّق في الأُصول[2]، انتهى كلامه.

والأحسن أنّ الطلقات الثلاث المرسلة إن كان بالوصف كان يقول: أنت طالق ثلاثاً بطل كلّه لأنّ الوصف يعقب الطلاق فالمقصود حينئذ هو الطلاق الموصوف بالثلاث وهو غير جائز وإن كان بتعدادها كان يكرّر الطلاق ثلاثاً صحّت الأُولى وبطلت الضميمة لتحقّق القصد إلى كلّ واحدة منهما فصحّت الأُولى لمصادفتها المحلّ القابل[3] وبطلت المتأخّرتان لعدم مصادفتهما المحلّ القابل للطلاق لصيرورتها بعد الأُولى غير زوجة فتدبّر.

⇦ ٢٣٠] چون خداى تعالى سه طلاق فرمود به سه بار چون به يک بار گويد [«م»: بگويد] مشروع نبود [المصدر: نباشد]، و چون رمى الجمار به سبع حصاة [في المصدر: حصياة] اگر به يک بار بيندازد مجزى نبود فكذلك الطلاق «١٢ منه ﷺ» [**روض الجنان وروح الجنان** ٣/ ٢٧٧].

١. «ع، ش، ل»: فيكون.

٢. **كنز العرفان في فقه القرآن** ٢/ ٢٧١ و٢٧٦.

٣. في هامش «ع، م، ه»: إن قيل [فوق هامش «ع»: قاضي عبد السلام سندى «١٢»]: القابليّة باق بعد الطلاق الأوّل وإلّا لما جاز الرجوع بعد الطلاق الأوّل بلا تجديد عقد مع أنّه جائز اتّفاقاً.

قلت: فعلى هذا لا يكون الطلاق طلاقاً وهو ظاهر، والتحقيق أنّ الزوجية يرتفع بطلاق واحد رجعي، ولهذا لو تمّت العدّة وجب استيناف العقد غاية الأمر أنّ الشارع جعل الرجوع في العدّة بمنزلة عقد مستأنف، فتدبّر «١٢ منه ﷺ».

[ما أفاده العلماء في تحريم الطلقات الثلاثة المرسلة]

قال صاحب كتاب البدع المحدثة بعد رسول الله ﷺ: إنّ من جملة ما دخل به الفساد العظيم جميع الأُمّة ممّن تولّى عمر ومن لم يتولّه ما ابتدعه في الطلاق والنكاح فإنّ الله ورسوله جعل الطلاق على العدّة وعلى السنّة فقال عمر: من طلّق ثلاثاً في مجلس أو يمين فقد لزمه[١] حكم الطلاق، واحتجّ في ذلك بما زعمه من أنّ الناس قد استعذبوا الإيمان بالطلاق فالوجه أن ينفذ عليهم الحنث في ذلك بالطلاق حتّى يرتدعوا عنه، فألزم الحانث في يمينه بالطلاق وسمّاه طلاق البدعة، فاتّبعوه على ذلك ورضوا به منه مع إجماعهم على أنّه بدعة، وقد دخل الضرر العظيم بهذه البدعة؛ لأنّ المطلّق بهذا الطلاق الذي قد أجمعوا أنّه بدعة غير مطلّق في حكم الله ورسوله، فالمرأة تخرج من بيت زوجها وهي غير مطلّقة فيتزوجها رجل آخر وهي حرام عنده فانفسد أيضاً النكاح بفساد الطلاق، وأُبيحت الفروج حراماً، وفسد النسل بفساد النكاح[٢].

وقال صاحب الطرائف[٣]: ومن طرائف ما شهدوا به على خليفتهم عمر من تغييره لشريعة نبيّهم وزيادته فيها ما لم يأمر به ربّهم ولا رسوله ما ذكره الحميدي في الجمع بين الصحيحين من عدّة طرق من مسند عبد الله بن عبّاس فمنها في الحديث الرابع من أفراد مسلم قال: كان الطلاق على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر [طلاق] الثلاث واحدة، فقال عمر بن الخطاب: الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة، فلو أمضيناه عليهم فأمضاه عليهم، ورواه أيضاً الحميدي في غير مسند عبد الله بن عبّاس من عدّة طرق.

---

١. «هـ»: ألزمه.

٢. انظر: **الاستغاثة** لأبي القاسم الكوفي ١ / ٤٠ ـ ٤١؛ **الصراط المستقيم** لعلي بن يونس العاملي ٣ / ٩ ـ ١٠.

٣. «ع، ل»: طريف.

قال عبد المحمود: أترى عمر كان يعتقد أنّ الله ما كان عالماً أنّ الناس يستعجلون في أمر يكون لهم فيه أناة، فإنّ[١] عمر يعلم أنّ الله كان يعلم ذلك[٢]، وما جعل الثلاث[٣] إلّا تطليقة واحدة، فكيف استجاز عمر لعقله ودينه وشريعة نبيّه أن يزيد[٤] في الشريعة ما لم يزده[٥] الله ورسوله؟ وكيف اعتقد أو جعل اختياره وتدبيره للأُمّة أصلح من اختيار الله ورسوله وتدبيره[٦]؟ وكيف رضى أتباعه بذلك منه، وأنّ عمر يعتقد أنّ الله تعالى ما كان عالماً بذلك ولا عرف الله ورسوله المصلحة التي عرفها عمر في لزوم الطلاق الثلاث، فحسب المسلمون بذلك عاراً وشناراً أن يكون خليفتهم بهذه الصفات، لقد شتمت لهم[٧] والله أهل العقول والديانات[٨] انتهى.

وروى مشايخنا عن أمير المؤمنين عليه السلام أنّه قال: «تجنّبوا المطلّقات [ثلاثاً] في مجلس [واحد] فإنّهن ذوات أزواج»، وأنّه قال عليه السلام: «لا يكون الطلاق طلاقاً حتّى تجتمع[٩] الحدود الأربعة فإن نقص منها حدٌّ واحد لم يقع الطلاق»، وهي أن تكون المرأة طاهراً من غير جماع، يقع بها من بعد خروجها من حيضها، والثاني أن يكون الرجل مريداً للطلاق اختياراً، والثالث أن يحضره شاهدا عدل، والرابع أن تنطق[١٠] المرأة بحضرة الشاهدين أنّها في طهر لم يمسّها فقليل من يوجد الآن في الأُمّة من يطلّق هذا الطلاق مع إجماعهم أنّ هذا هو الحقّ، ولهذه الحال قلّ المحبّون لأمير المؤمنين عليه السلام في الناس إذ[١١] كان نكاحهم فاسداً بفساد طلاقهم ونسلهم فاسد بفساد نكاحهم، وقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إنّه لا يحبّ أمير المؤمنين إلّا طاهر الولادة دون

---

١. في المصدر: فإن كان.
٢. في المصدر: عالماً بذلك.
٣. في المصدر: التطليقات.
٤. «ش»: أن يريد.
٥. في المصدر: ما لم يرده.
٦. في المصدر: تدبيرهما.
٧. في المصدر: بهم.
٨. الطرائف
٩. في المصدر و«ش»: يجمع.
١٠. في المصدر و«ش، ع، ل»: أن ينطق.
١١. في المصدر و«م»: إذا.

خبيثها»[١].

وقال الصادق عليه السلام: «لا يحبّنا محنّث ولا ديوث ولا ولد حيض ولا ولد زنا».

والحمد لله الذي شرّفنا بالأنتساب إليهم وكرّمنا بمحبّتهم وولايتهم والبراءة عن أعدائهم.

قوله: [﴿فَإِنْ خِفْتُمْ﴾] أيّها الحكّام.

[وجه الخطاب في «خفتم» للحكّام أو للأزواج]

يعني أنّ الضمير في «إن خفتم» للحكام؛ لأنّه لمّا كان الأخذ والإعطاء بأمرهم أسند إليهم، فكأنّهم الآخذون والمؤتون، والمعنى لا يحلّ لكم أيّها الحكّام أن تأمروا بأخذ شيء ممّا أمرتم بإعطائه أوّلاً من المهور أو لا يحلّ لكم أن تأخذوا شيئاً ممّا أخذتم من الأزواج وأعطيتم النساء من مهورهنّ وتعطوه لأزواجهنّ إلّا أن يخاف الزوجان من ترك إقامة حدود الله ومواجب الزوجية، لما يحدث من نشوز المرأة وسوء خلقها، ولعلّ المقصود ظنّهما عدم إقامة الحدود بأن يظهر من المرأة النشوز والبغض، وتقول: لا أغتسل لك من جنابة، والرجل يخاف حينئذ أن يخرج عن الشرع بمنعها ففاعل ﴿يَخَافَآ﴾ هو الزوجان، ويعلم من السوق ﴿**وأن لا يقيما**﴾ مفعوله بنزع الخافض، وفهم المخاطب لا يخلو عن شيء، سيّما في ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ﴾ فإنّه الحكّام أيضاً مع أنّ فاعل ﴿يَخَافَآ﴾ كان غيرهم؛ أي فإن ظننتم أيّها الحكّام أن لا يقيما أحكام الله من لوازم الزوجية فلا جناح عليهما فيما تفتدى المرأة، أي عوض الطلاق الذي تعطيه الزوج، وتخلّص نفسها من تحت حكمه، فكأنّها تخلّص نفسها من الملكية أو القتل، حيث تخاف موتها تحته بغضاً وغيظاً، أو يقتلها لما في بغضها له، أو من المعاصي، فلا ذنب على المرأة في إعطاء عوض الخلع ولا على

---

١. **الاستغاثة** لأبي القاسم الكوفي ١/ ٤١ ـ ٤٢.

الرجل في أخذه، وهذا خلاف الظاهر؛ إذ الظاهر نفي الحرج[١] عن الحكّام ولكن نفيه عنهما يستلزم النفي عنهم، ويحتمل أن يكون الضمير للأزواج في ﴿لَكُمْ﴾ و﴿تَأْخُذُوا﴾ و﴿اتَيْتُمُوا﴾ وفي ﴿خِفْتُمْ﴾ للحكّام[٢].

قال في الكشّاف: ونحو ذلك في القرآن غير عزيز[٣]، وهو خلاف الظاهر، مع العدول عن الخطاب إلى الغيبة بقوله: ﴿تَخَافَآ﴾ والخطاب بالخوف إلى الحكّام مع إسناده أوّلاً إلى الزوجين، ويحتمل أن يكون الخطاب في الجميع للأزواج، ولكن عدل عن خطاب الجمع إلى غيبة التثنية أي يخافا يقيما، ثمّ منها إلى الخطاب بقوله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ﴾ ومنه أيضاً إلى الغيبة في قوله: ﴿أن لا يقيما﴾ فتأمّل.

وبالجملة يعلم من تفسير هذه الآية عدم قصور الانتقال في خطاب واحد وكلام واحد من ذكر حال شخص إلى آخر، فلا بعد في كون آية التطهير في شأن من يقوله الأصحاب، ولا يكون مقصورة على الزوجات كما يدّعيه غيرهم، ويقولون خلاف سوق الآية و[إذ ما قبلها] ما بعدها في الزوجات، سيّما على القول بدخولهنّ أيضاً إلّا ما أخرجه دليل خارج[٤]، فتأمّل.

قوله: واعلم أنّ ظاهر الآية يدلّ على أنّ الخلع لا يجوز [من غير كراهة وشقاق] إلى آخره.

[تحقيق في شرط صحّة طلاق الخلع]

فيه تأمّل؛ لأنّها تدلّ على أنّ الأخذ عن المرأة لتخلّص نفسها لا يجوز إلّا مع الخوف، لا عدم جواز العقد المثمر لذلك إلّا مع الكراهة، وأيضاً غير معلوم عدم الجواز مع غير شقاق بل وقوعه أيضاً في الخارج، وكان عليه أن يبيّن دلالتها على

---

١. في المصدر: الجناح.

٢. **زبدة البيان في أحكام القرآن** للأردبيلي، ٦٠٥ ـ ٦٠٦.

٣. **الكشّاف** ١/ ٣٦٧.

٤. **زبدة البيان في أحكام القرآن** للأردبيلي، ٦٠٦.

حصوله من الجانبين أو المرأة أو الرجل، وأيضاً لا يعلم عدم جواز ما ساق بل لا تدلّ على عدم جواز الزائد فضلاً عن الجميع؛ لعموم ﴿فِيمَا ٱفْتَدَتْ بِهِۦ﴾[١]، والأصل عدم تقييده وتخصيصه بشيء ممّا آتيتموهنّ وإن سبق ذلك وهو ظاهر، والحديث الأوّل مؤيّد لعدم جواز سؤال الطلاق من غير بأس[٢].

والحديث الآخر يدلّ على جوازه بجميع ما[٣] أخذت منه وعلى نفي الزائد، فإن حمل على عدم الجواز فيدلّ على عدم إعطاء الزائد، وأمّا إن حمل على عدم الاحتياج لأنّه[٤] كان راضياً بعين[٥] ذلك، وهو الأولى للأصل والسوق فلا يدلّ على تفسيره، فلا يصحّ[٦] العقد، ويملكه كما قال به، وأيضاً المنع على تقدير وقوعه وقع عن الجميع والزائد لا عن العقد، فدلّت على عدم صلاحيته للعوضية وعدم ملكية الزوج[٧] عوضاً عن الطلاق، فلا معنى لصحّة العقد كما أنّ المنع في بعض المعاملات راجع إلى أحد الطرفين، مثل عدم جواز بيع المجهول، وبيع الحصاة[٨]، وبيع السفيه والطفل، والربا وغير ذلك، ويدلّ على الفساد.

وأيضاً كون الخلع طلاقاً كما ذكره بعيد ذلك غير ظاهر، واستدلاله عليه بقوله لأنّه فرّقه باختيار الزوج فهو كالطلاق بالعوض باطل[٩]؛ لأنّه قياس في اللغة وهو على تقدير صحّته لا يصحّ في اللغة، والأصحّ[١٠] أنّه فسخ إذ الأصل عدم ثبوت أحكام الطلاق مثل الاحتياج إلى المحلّل وتحريم الأبدي، وتنصيف المهر وغير

---

١. البقرة: ٢٢٩.
٢. **زبدة البيان في أحكام القرآن** للأردبيلي، ٦٠٨.
٣. في هامش «ع»: وهو الحديقة التي أصدقها «١٢».
٤. في هامش «ع»: لأنّ باين المذكور في شأن النزول «١٢».
٥. في المصدر: بغير.
٦. في المصدر: وعلى تقديره قد يصحّ.
٧. في المصدر: عدم ملكيته للزوج.
٨. في هامش «ع، م، هـ»: بيع الحصاة أن يقول: إرم هذه الحصاة فأيّة سلعة وقعت عليها فهي لك بكذا «١٢ منه رحمه الله».
٩. في المصدر: غير ظاهر.
١٠. في المصدر: الأظهر.

ذلك، وعلى تقدير عدم دلالة النهي على الفساد لا يلزم دلالته على الصحّة، فلابدّ لصحّته من دليل، فإنّ الآية دلّت على صحّته حال الشقاق فقط، ودلّت على تحريم غيره مع إشعارها بعدم الصحّة، فإنّ الظاهر من حال الشارع عدم ترتيب الأحكام إلّا على ما رضي به إلّا أن ينصّ على خلافه، فتأمّل، وأيضاً وقوع الخلع بلفظ المفادات[١] غير ظاهر، فإنّ مجرّد تسمية إعطاء الزوجة شيئاً لتخلّص نفسها من قيد الزوجية لا يقتضي ذلك، وهو ظاهر، فتأمّل وأنصف[٢].

[قوله تعالى: ﴿فَإِنْ طَلَّقَهَا فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدُ حَتَّىٰ تَنْكِحَ...﴾ (٢٣٠)]

قوله: والنكاح بشرط التحليل فاسد عند الأكثر إلى آخره.

اختلفوا في النكاح بشرط التحليل فجوّزه أبو حنيفة وقال بصحّته، وقيل: لا يصحّ العقد ولا الشرط، فلا تحلّ للأوّل ولا للثاني وهو مذهب الأصحاب والشافعي؛ لأنّ الشرط مناف لمقتضى العقد؛ إذ مقتضاه[٣] بقاء الزوجية وعدم وجوب الطلاق وعدم صلاحية عقد النكاح؛ للخيار على تقدير عدم فعل الشرط، وعدم بطلان عقد النكاح الصحيح مع الوطي من دون طلاق، وفسخ ثابت شرعاً ومعلوم استلزام بطلان الشرط لبطلان المشروط، فلا يمكن الاستدلال على مذهب أبي حنيفة بعموم الآية، مع أنّ الظاهر أنّ المراد هو العقد المتلقّي من الشارع، وغير معلوم كونه كذلك مع الشرط[٤].

---

١. في هامش «ع»: اعتراض على قوله: وأنّه يصحّ بلفظ المفردات، إلى آخره «١٢».

٢. **زبدة البيان في أحكام القرآن**، ٦٠٨ ـ ٦٠٩. ٣. «ش»: مقتضاها.

٤. في هامش «ع»: لقوله عليه السلام: «كلّ شرط خالف الكتاب والسنة فهو ردّ» [**تهذيب الأحكام** للطوسي ٦٧/٧]، ومن البيّن أنّ مقتضى العقد المذكور موافق للكتاب والسنة والشرط المذكور يخالفه فيكون ردّاً باطلاً «١٢ منه رحمه الله».

وأيضاً قد قيل: إنّ الاستدلال لعمومات[١] العقود لا يمكن إلّا بعد ثبوت تحقّق شرائطها، وفيه تأمّل.

وأيضاً الظاهر أنّ المراد من المحلّل في قوله ﷺ: «لعن الله المحلّل والمحلّل له»[٢]، هو هذا المحلّل المشترط؛ إذ لا شكّ في جواز فعلهما، والحمل على الكراهة مع الشرط أو مع نيّة التحليل كما هو مذهب البعض بعيد؛ إذ الظاهر من الشرع تعليق الأحكام على العقد الواقع ظاهراً بينهما، ونيّة التحليل وخطوره بالبال لا دخل له؛ بل الظاهر أنّه قليلاً ما ينفكّ عنه؛ فهو لا يخلو عن حرج، والله تعالى أعلم.

أقول: وبما ذكرنا أندفع ما ذكره المحشّي الفاضل من أنّ الحديث المذكور لا يدلّ على عدم صحّة النكاح؛ لما مرّ أنّ المنع عن العقد لا يدلّ على فساده[٣]، انتهى.

ووجه الدفع ما مرّ من أنّ المراد هو المحلّل المشترط وحينئذ يدلّ على أنّ اشتراط التحلّل في النكاح فاسد وإذا بطل الشرط بطل المشروط كما قد مرّ.

[قوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ ...﴾ (٢٣١)]

قوله: وقيل: كان الرجل يتزوّج [ويطلّق ويعتق ويقول: كنت ألب، فنزلت] إلى آخره.

هذه الرواية ممّا رواها أبو الدرداء وهو مردود مطعون[٤] بالكذب عند أصحابنا الإمامية، ولم يقولوا بمضمونها أيضاً، وكذا الحال في الرواية الثانية أعني قوله: ثلاث جدّهنّ جدّ، إلى آخره.

والحاصل أنّه يجب عند أصحابنا في صحّة الأفعال التكليفية العزيمة وعقد النيّة

---

١. «م»: بعمومات.

٢. **سنن ابن ماجة** ١/٦٢٢؛ **سنن أبي داوود** ١/٤٦١؛ **السنن الكبرى** ٧/٢٠٨؛ **المصنّف** لابن أبي شيبة ٨/٣٨٧؛ **الكافي** ٨/٧١.

٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٥٣.

٤. «ل»: ومطعون.

فلا يعتبر ما لو صدر حال السهو والنوم والسكر والجنون والغضب ونحوها من الأحوال التي لا يصحّ النيّة فيها عن المكلّف.

[قوله تعالى: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَبَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ ...﴾ (٢٣٢)]

قوله: فيكون دليلاً على أنّ المرأة [لا تزوّج نفسها] إلى آخره.

[بحث في حكم منع المرأة من التزويج بالكفو]

أقول: فيه نظر؛ لأنّ غاية ما دلّت عليه الآية مع ما روي في شأن نزولها أنّ المخاطب هو معقل المذكور ولم يدلّ على أنّ المخاطب هو بوصف الولاية أو المخاطب الأولياء على الإطلاق وحينئذ المعارضة بإسناد النكاح إليهنّ متّجه، هذا مع أنّه لم يجز للأولياء ذكر كما جرى ذكر الأزواج المطلّقين فالظاهر أنّ الخطاب للأزواج كما ذكره جمع من المفسّرين[١] فسقط الاستدلال بالآية على أنّ العقد لا يصحّ إلّا بوليّ رأساً، وبناء ذلك على أنّ معقل كان أخاً لتلك الزوجة التي منعها عن التزوّج، والأخ ولي للأُخت مهدوم، بأنّه أوّل البحث؛ إذ لم يثبت بعدُ ولاية الأخ.

فالصواب أن يصار إلى احتمال أن يكون الخطاب للناس بمعنى أنّ ليس لأحد منع المرأة من التزويج بالكفو إذا حصل التراضي بينهما، ولا يحتاج أن يكون باعتبار عضل الولي أو الزوج ورضا وغيره به، وعلى تقدير كون سبب النزول ما ذكر لا يلزم كون الخطاب للأولياء خاصّة؛ لعموم اللفظ مع عدم تسليم كون الأخ ولياً، وليس فيها دلالة عليها، فعلى التقادير التي ذكرها المصنّف علم عدم دلالتها على منع الولي المرأة عن التزويج بالكفو وعدم استقلالها.

وإن قلنا: إنّ الخطاب للولي، والأخ ولي، وسبب النزول حقّ؛ إذ استقلال المرأة

---

١. انظر: **تفسير مجمع البيان** ٢/ ١٠٩.

بالتزويج لا يستلزم منع أحد لها قسراً وجوراً وظلماً؛ بل الظاهر أنّه على ذلك التقدير يعلم أنّ ليس للولي منعها؛ بل هي مستقلّة، فقول المصنّف: فيكون دليلاً على أنّ المرأة لا تزوّج نفسها إلى آخره، ضعيف؛ بل لا يبعد أن يستدلّ بها على عدم جواز منع الولي التزويج بالكفو، كما يقوله الأصحاب؛ بل كلّ من يمنع ذلك[١] بعد حصول الرضا، فتدبّر.

[قوله تعالى: ﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ...﴾ (٢٣٣)]

قوله: [﴿وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ﴾] أمر عبّر عنه بالخبر للمبالغة فيه.

أنّه خلاف الظاهر، ونمنع أنّ التعبير بالخبر للمبالغة، هذا ويحتمل أن يكون المعنى أنّ الإرضاع في هذه المدّة للأُمّ بمعنى أنّه حقّها يجب على الأب تمكّنها منه، ولا يجوز له الأخذ منها وإرضاع غيرها، فيكون حينئذ إخباراً عن حقّ الأُمّ الواجب على الأب، فلا يحتاج إلى ارتكاب الخروج عن الظاهر.

قوله: ومعناه الندب إلى آخره.

الحمل على الندب خلاف الظاهر، وحملها على الوجوب غير صحيح[٢]؛ لأنّ الإرضاع مقيّد بحولين كاملين، وهو لا يجب لقوله[٣] تعالى: ﴿لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾[٤] وسيصرّح المصنّف بأنّه دليل على أنّ أقصى المدّة حولان وأنّه يجوز أن ينقص عنه[٥]، اللّهمّ إلّا أن يخصّ الوجوب بالصور الخاصّة كما أشار إليه

---

١. في هامش «ع»: أي جواز منع الولي لها «١٢».

٢. في هامش «ع، م، هـ»: وقد استدلّ في التفسير الكبير [١٢٥/٦] على أنّ الأمر ليس للوجوب قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ [الطلاق: ٦]؛ إذ لو وجب عليها الإرضاع [في المصدر: الرضاع] لما استحقّت الأُجرة، وبقوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَعَاسَرْتُمْ فَسَتُرْضِعُ لَهُ أُخْرَىٰ﴾ [الطلاق: ٦] وهذا نصّ صريح «١٢ منه رحمه الله».

٣. «م»: بقوله.

٤. البقرة: ٢٣٣.

٥. في هامش «ع، م، هـ»: فقد خالف المصنّف القرآن وناقض [«م»: ناقص] نفسه وتصحيح

المصنّف أيضاً مثل أن لا يعيش الصبى إلّا بلبن أُمّه بأن لا يشرب إلّا لبنها، أو[1] لا يوجد غيرها، أو الوالد يكون عاجزاً عن تحصيل غيرها لعدم قدرته على الأُجرة، فيكون الولد ممّن يجب نفقته على الأُمّ إن كانت قادرة فتدبّر.

قوله: [﴿حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ أكّده بصفة الكمال؛] لأنّه ممّا يتسامح فيه.

كما تعارف بينهم أنّهم يقولون: أقمت عند فلان سنة وفي البلد الفلاني سنة مع عدم استكمالها.

وقيل: التقييد بناء على أنّ الحول قسمان تامّ وهو الشمسي وناقص وهو القمري لنقصان بعض أشهره، وهذا أولى، لأنّ التأسيس لا يعدل عنه إلى التأكيد إلّا مع تعذّر، ولم يتعذّر هنا.

وقد يقال: إنّ الحول قد استعمل شرعاً في أحد عشر شهراً ويوم من الثاني عشر كما في الزكاة وقد استعمل مع تمام الثاني عشر كما في الدين المؤجّل حولاً فأزال الاحتمال الأوّل بقوله كاملين فتدبّر.

قوله: فإنّ الأب يجب عليه الإرضاع إلى آخره.

الأوضح أن يقال: فلأنّ الوالد هو الذي ترضع له الولد وينسب إليه، لا الأُمّ في الأغلب والأكثر، فتدبّر.

قوله: واختلف في استيجار الأُمّ، فجوّزه الشافعي.

لا يخفى أنّ الآية بظاهرها إنّما يدلّ على وجوب النفقة والكسوة على والد الولد،

⇦ كلامه يحتاج إلى تقدير وهو أن يقال: حولين كاملين متعلّق بمقدار، أي ترضع الوالدات حولين كاملين، فكان أصل الإرضاع واجباً بالشرائط المذكورة وإن كان الإرضاع في تمام المدّة المذكورة غير واجب، فتأمّل، كذا في حاشية الخطيب، ولعلّه قد أشار بقوله: فتأمّل، إلى ضعف هذا التوجيه وبُعده، خصوصاً إذا كان قوله تعالى: ﴿لِمَنْ أَرَادَ أَنْ يُتِمَّ الرَّضَاعَةَ﴾ [البقرة: ٢٣٣] متعلّقاً بـ«يرضعن» كما قال المصنّف «١٢ منه رحمه الله».

١. «م»: و.

فإيجاب أُجرة زائدة على نفقة الزوجية بها بعيد، ويمكن حملها عليه حيث قوبلت بالرضاع، فيكون محمولة على أُجرة المثل، تأمّل.

قوله: [﴿لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ اِلَّا وُسْعَهَا﴾ تعليل لإيجاب المؤمن والتقييد بالمعروف، ودليل على أنّه سبحانه وتعالى لا يكلّف العبد بما لا يطيقه] وذلك لا يمنع إمكانه.

[معنى ﴿لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ اِلَّا وُسْعَهَا﴾ في الآية]

ردّ بذلك على أهل العدل حيث منعوا جواز التكليف بالمحال، والأشاعرة جوّزوه، ولكن قالوا بعدم وقوعه، لأنّه الظاهر من الآية، وإلّا لقيل: لا يصحّ أن يكلّف نفساً إلّا وسعها.

وأقول: فيه[1] نظر؛ لانّ أهل العدل بنوا منعهم لذلك على أنّ حكمته وعدله سبحانه مانع له عن مثل هذا التكليف، وهو كما يمنع الوقوع يمنع الإمكان، فتدبّر.

قوله: أي لا يكلّف كلّ منهما الآخر ما ليس في وسعه.

وروي في مجمع البيان عن السيّدين الإمامين الباقر والصادق عليهما السلام: ﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ﴾ بأن يترك جماعها خوف الحمل؛ لأجل ولدها المرتضع، ﴿وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ﴾ أي لا تمنع نفسها من الأب خوف الحمل، فيضرّ ذلك بالأب[2].

ولعلّ المراد في الأولى بعد مضيّ أربعة أشهر فإنّه حينئذ لا يجوز الترك، وأمّا قبله فيجوز، فلا يكون منهيّاً إلّا أن يحمل على الكراهة.

وقيل: مطلق الجماع حال الرضاع يضرّ المرتضع تحمل الأُمّ أم لا، صرّح به الشيخ الرئيس في قانون الطبّ، ولا يتفاوت الحال بالبناء للفاعل والمفعول؛ فإنّه يكون نهياً عن أن يلحق بها الضرر من قبل الزوج، وأن يلحق به الضرر من جانب الزوجة بسبب الولد.

---

١. «م»: وفيه.

٢. مجمع البيان ٢ / ١١٤.

قوله: وقيل: وارث الطفل.

هذا خلاف الظاهر جدّاً؛ إذ الظاهر أنّ المراد من الوارث وارث الميّت المشار إليه، وأيضاً أنّ الوارث إنّما يقال حقيقة إذا ورث، وإطلاقه على من يكون وارثاً على تقدير موت الطفل وتخليفه مالاً مستبعد.

قوله: وجواب الشرط محذوف دلّ عليه ما قبله.

يعني قوله: ﴿فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾[١]، ويحتمل حذف جزء من غير جنس ما تقدّم، مثل: فقد خرجتم عن عهدة الجواب، أو براءت ذمّتكم ونحوه، ولعلّ هذا أظهر وأسلم عن التكلّف[٢].

قوله: وليس اشتراط التسليم إلى آخره.

جواب سؤال وهو أنّ ظاهر الكلام كون التسليم شرطاً لرفع الجناح حتّى لو انتفى ثبت الجناح وانتفى الصحّة والجواز، وليس كذلك، وحاصل الجواب أنّ اشتراط التسليم دعاء إلى الأوّل، ودلالة على أنّ الأكثر ثواباً أن يكون الاسترضاع مقروناً بتسليم ما يعطى المرضع، وإرشاداً إلى ما هو الأصلح للولد، وهو أن يكون ما يراد إعطاءه منجزاً؛ لأنّه يفضي إلى اهتمامها لشأن[٣] الصبي، واعترض بأنّ أُسلوب الكلام يفيد توقّف نفي الإثم على التسليم لا توقّف الأولوية.

وأُجيب بأنّه شبه ما هو من شرائط الأولوية بما هو من شرائط الصحة في فرط الاعتناء به حتّى كان الصحة ينتفي بانتفائه، فاستعير له العبارة الموضوعة لإفادة التعليق وتوقّف الصحّة، تدبّر.

---

١. البقرة: ٢٣٣.
٢. «هـ»: التكليف.
٣. «ش»: بشأن.

[قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا...﴾ (٢٣٤)]

قوله: ولذلك لا يستعملون التذكير في مثله قطّ.

الظاهر فيه أن يقال: لم يستعملوا لأنّ قطّ للماضي المنفي، وقال صاحب البحر: قول من قال لا تراهم قطّ يستعملون التذكير في مثل الأيّام ليس كما ذكر؛ بل التذكير هو الفصيح أيضاً، فإنّ المعدود إذا كان مذكّراً وحذف يجوز في العدد التذكير والتأنيث، فتقول: صمت خمسة وخمساً أي خمسة أيّام، فجاء عشراً على أحد الجائزين، وحسنه هاهنا أنّه منقطع الكلام، فهو شبيه بالفواصل كما في قوله: ﴿إِنْ لَبِثْتُمْ إِلَّا عَشْرًا﴾[١] انتهى، فعلى ما قاله لا حاجة إلى أن يقدّر عشر ليال كما فعله بعضهم.

قوله: حتّى أنّهم يقولون صمت عشراً.

قال المحشّي الفاضل فيه: إنّ المراد بالعشر الأيّام؛ لأنّه لا مدخل لليلة في الصوم، فلا وجه لتأنيثه بخلاف ما في الآية، فإنّ المراد منه مجموع الليالي والأيّام فيصحّ اعتبار الليلة[٢]، انتهى.

وفيه ما سبق نقله من البحر وهو أنّ المعدود إذا كان مذكّراً محذوفاً يجوز في عدده التذكير والتأنيث، تدبّر.

وقال بعض أهل العربية: إنّ دلالة الهاء على المذكّر والتاء على المؤنّث يكون العدد مفسّراً، فيقال: عشرة أيّام وعشر ليال، ومنه قوله تعالى: ﴿سَخَّرَهَا عَلَيْهِمْ سَبْعَ لَيَالٍ وَثَمَانِيَةَ أَيَّامٍ﴾[٣] أمّا مع إطلاق العدد وعدم التفسير فلا يدلّ على ذلك، وجاز تناوله للمذكّر والمؤنّث، كما روي من قوله ﷺ «من صام رمضان واتبعه بستّ من

---

١. طه: ١٠٣.
٢. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٥٥.
٣. الحاقّة: ٧.

شؤال فكأنّما صام الدهر»[١]، انتهى[٢].

قوله: ولعلّ المقتضى لهذا التقدير[٣] أنّ الجنين في غالب الأمر إلى آخره.

[وجه التربّص بأربعة أشهر وعشراً]

أقول: فيه تأمّل؛ لأنّه لو كان المراد من عدّة المتوفّى منها[٤] زوجها أيضاً براءة الرحم والاستظهار فيه لما كان للاقتصار في غير المتوفّى عنها زوجها على تربّص ثلاثة قروء؛ كما مرّ في الآية السابقة؛ وجه، وقد قرّر المصنّف أنّ المقصود هناك أيضاً براءة الرحم، وأيضاً المتوفّى زوجها أعمّ من التي سافر عنها زوجها ستّة أشهر مثلاً، ومن الحامل المقرب التي توفّى عنها زوجها ومن الصغيرة واليابسة، ولا حاجة في براءة رحم شيءٌ منهنّ إلى تربّص مدّة فضلاً عن مدّة أربعة أشهر وعشر[٥]، ولعله لهذا نسب صاحب كنز العرفان هذا الوجه إلى بعضهم إشارة إلى وهنه[٦].

ثمّ الظاهر أنّ جعل عدّة المتوفّى[٧] زوجها أربعة أشهر وعشراً إنّما هو لأجل تعظيم الميّت كما ذكره الأصحاب، لكن لا يظهر حينئذ وجه الزيادة على العشرة، والأمر فيه سهل؛ لأنّ أكثر الأحكام الشرعية تعبّدية، فتأمّل.

قوله: وعموم اللفظ يقتضي تساوي المسلمة والكتابية فيه، كما قال[٨] الشافعي، إلى آخره.

لا شكّ في عموم الآية وشمولها، بل كلام الشافعي أيضاً للحرّة والأمة.

---

١. **مسند أحمد** ٥/ ٤١٧ ـ ٤١٩؛ **سنن الدارمي** ٢/ ٢١؛ **صحيح مسلم** ٣/ ١٦٩؛ **سنن ابن ماجة** ٥٤٧١؛ **منتهى المطلب** للعلّامة ٩/ ٣٨٢.

٢. **مسالك الأفهام** للشهيد الثاني ٩/ ٢٧٣؛ **إيضاح الفائدة** لابن العلّامة ٣/ ٣٥١.

٣. أي ﴿**أربعة أشهرٍ وعشراً**﴾.

٤. «ل، م»: عن.

٥. «م»: عشراً.

٦. انظر: **كنز العرفان في فقه القرآن** ٢/ ٢٦٠ ـ ٢٦١.

٧. في «م» زيادة: عنها.

٨. في المصدر: قاله.

وأمّا ما ذكره من القياس فعلى تقدير صحّته في نفسه غير معلوم صحّته هاهنا، وعلى تقدير صحّته هاهنا يكون من المستنبطة، فلا يجوز تخصيص القرآن العزيز بها؛ كما هو المذهب الحقّ في الأُصول، والإجماع الذي ادّعاه غير معلوم بل ولا مظنون، وقد نقل خلافه عن أمير المؤمنين عليه السلام وابن عبّاس رضي الله عنه ونقله في الكشّاف أيضاً؛ والآية لو لم تكن ظاهرة في الطلاق يكون شمولها للحامل المتوفّى عنها زوجها؛ كشمول هذه لها، فالترجيح يحتاج إلى دليل، والعمل بأبعد الأجلين جامع للعمل بهما، وقد نقل عن علي عليه السلام وابن عبّاس أيضاً وهو المختار عند الأصحاب[١].

قال المحشّي الفاضل: وما روي عن علي وابن عبّاس (رض) لا ينافي الإجماع؛ لأنّه أيضاً تخصيص الحامل[٢] بجعل عدّتها أبعد الأجلين، لا وضع [الحمل] وإن وافق بعض إلّا بعد وضع الحمل، فافهم[٣]، انتهى.

يعني ما روي يوافق الإجماع في تخصيص الحامل عن عموم الآية، ولم يوافقه في تعيين عدّتها بوضع الحمل في جميع الصور بل يوافقه في بعض الصور؛ كما إذا وافق الأبعد وضع الحمل؛ فتأمّل فيه.

وقال المحشّي الخطيب: لا حاجة إلى التمسّك بالإجماع؛ بل يجوز أن يقال: خصّ الحامل عن عموم الآية بقوله تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾[٤].

فإن قيل: لم يقدّم هذه الآية على قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ﴾[٥] وجعلت مخصّصة لعمومه ولم يعكس حتّى يكون عموم الآية المذكورة باقياً؟

قلنا: لو عكس لزم نسخ قوله تعالى: ﴿وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ﴾

---

١. انظر: **تفسير مجمع البيان** ٢ /١١٨؛ **الكشّاف** ١ /٣٧٢.
٢. «م»: للحامل.
٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٥٥.
٤. الطّلاق: ٤.
٥. البقرة: ٢٣٤.

وقد قرّر في الأُصول أنّ التخصيص خير من النسخ.

قوله: لقوله تعالى: ﴿وأُولات الأحمال﴾ إلى آخره.

قيل: إنّ الفقهاء استدلّوا بقوله تعالى: ﴿وَأُولَاتُ ٱلْأَحْمَالِ﴾ إلى آخره على التخصيص المذكور، والظاهر أن يقال: كقوله تعالى، والمعنى كما خصّ الحامل قوله تعالى، انتهى.

وفيه أنّ المستفاد من التفسير الكبير أنّ الشافعي لم يجعل قوله تعالى: ﴿وَأُولَاتُ ٱلْأَحْمَالِ﴾[١] مخصّصاً لعموم قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ﴾[٢]؛ لأنّ كلّ واحدة[٣] من الآيتين أعمّ من الأُخرى وأخصّ منها من وجه؛ لأنّ الحامل قد يتوفّى عنها زوجها وقد لا يتوفى؛ كما أنّ التي يتوفّى عنها زوجها قد يكون حاملاً وقد لا يكون، فامتنع جعل إحداهما مخصّصة للأُخرى، انتهى فتدبّر.

[قوله تعالى: ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا عَرَّضْتُم بِهِ مِنْ خِطْبَةِ...﴾ (٢٣٥)]

قوله: والمراد بالنساء المعتدّات للوفاة.

[إباحة الخطبة لكلّ من في العدّة غيرالعدّة الرجعية]

فيه أنّ الظاهر إباحة الخطبة لكلّ من في العدّة عدة الوفاة والطلاق، فالتخصيص بالمتوفّى عنها زوجها كما فعله المصنّف مع كونه قائلاً بالجواز في عدّة الطلاق أيضاً كما سيصرّح به غير سديد؛ لظهور العموم مع انطباقه على المذهب وعدم المخصّص، وكون الكلام قبله في المتوفّى عنها زوجها لا يستلزم ذلك مع أنّ الترتيب النزولي غير معلوم.

نعم ينبغي تخصيصها بغير ذات العدّة الرجعية فإنّه لا يجوز التعريض لها لغير[٤]

---

١. الطّلاق: ٤.

٢. البقرة: ٢٣٤.

٣. «هـ»: واحد.

٤. «م»: بها بغير، وفي «ش»: بغير.

الزوج فإنّها كالزوجة للإجماع.

قوله: [﴿إِلَّآ أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا﴾ ... وقيل: إنّه استثناء منقطع من ﴿سِرًّا﴾] وهو ضعيف لأدائه إلى آخره.

[معنى القول بالمعروف في الآية]

يعني أنّ المراد بالقول المعروف هو الخطبة تعريضاً، وليس ذلك موعوداً بل مقول في الحال، وفيه أنّه يحتمل أن يراد بالخطبة تعريضاً مثل الوعد بحسن المعاشرة وغيره؛ بل ينبغي ذلك لفهم حسن الخطبة من قبل، وأيضاً لمّا كان المقصود الحاصل عن التعريض هو النكاح بعد العدّة كان ذلك موعوداً، فيصحّ إطلاق الموعود عليه في الجملة على أنّه قد يمنع أنّ الأداء ما ذكره؛ فإنّ الحاصل أنّه لا تواعدوهنّ مواعدة سرّ؛ ولكن تعرضوهنّ بالقول المعروف بالخطبة، ولا يلزم كونه موعوداً فتأمّل.

ثمّ أنّ المصنّف حكم بضعف جعل الاستثناء منقطعاً تبعاً لصاحب الكشّاف[١]، فيرد عليه ما أورده صاحب البحر على الكشّاف، حيث قال: جاز أن يكون الاستثناء منقطعاً؛ لأنّه نوعان:

أحدهما أن يتسلّط العامل على ما بعد «إلّا» نحو: ما رأيت أحداً إلّا حماراً.

والثاني أنّه لا يمكن تسليط العامل على ما بعد «إلّا» وحكمه النصب عند العرب قاطبة[٢]؛ نحو: ما نفع إلّا ما ضرّ؛ أي لكن الضرّ حصل؛ والآية من الثاني أي لكن التعريض سائغ، وكان الزمخشري ما علم هذا القسم، انتهى، فتدبّر.

قوله: أي ولا تعزموا عقد عقدة النكاح.

إنّما قدّر المضاف؛ لأنّ العزم إنّما يكون على الفعل لا على نفس العقدة، ثمّ لا بدّ

---

١. انظر: **الكشّاف** ١ / ٣٧٤.

٢. انظر: **أوضح المسالك**، ١٢٣.

أن يضمن العزم معنى النيّة؛ لأنّ عزم متعدّ بـ«على» أي لا تنووا عقدة.

وقيل: على نزع الخافض أي على عقده.

قوله: [﴿وَلَا تَعْزِمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ﴾ ...] وقيل: معناه لا تقطعوا عقدة النكاح.

فيستغني عن تقدير المضاف وللفاضل التفتازاني فيه كلام مذكور مع ما فيه في حاشية المحشّي الفاضل[1] فتأمّل فيه.

قوله: لا تبعة من مهر.

يعني أنّ المراد لا تبعة عليكم في مهر وجب عليكم بقرينة وجوبه فيما يقابله وهو قوله ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ﴾ حيث أوجب نصف المهر فدلّ على أنّ المنفي أوّلاً هو المثبت ثانياً[2].

[قوله تعالى: ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ ...﴾ (٢٣٦)]

قوله: إلّا أن تفرضوا أو حتّى تفرضوا.

[تحقيق في معنى ﴿أَوْ تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾]

فيه بحث؛ إذ على الأوّل المناسب فرضتم وعلى الثاني يلزم تجويز الفرض ولزوم شيء به بعد الطلاق قبل المسّ، وهو باطل[3]، كذا أفاده بعض فضلاء الإمامية.

وأورد عليه الخطيب المحشّي بوجه آخر حيث قال: فيه إشكال؛ لأنّه يصير معنى الآية: إن طلّقتم النساء لا جناح عليكم ما لم تمسّوا إلّا أن تفرضوا أو حتّى تفرضوا فيفهم أنّه اذا فرض لهنّ بعد الطلاق انتفى الجناح وليس كذلك إذ الفريضة ليس إلّا قبل الطلاق.

والجواب أن يقال: إنّ معنى إلّا أن تفرضوا أو حتّى تفرضوا: إلّا أن فرضتم قبل

١. انظر: **حاشية عصام**، المخطوط، ١٥٦. ٢. **زبدة البيان في أحكام القرآن**، ٥٣٢.

٣. **زبدة البيان في أحكام القرآن** للأردبيلي، ٥٣٢.

الطلاق أو حتّى فرضتم والتعبير بصيغة المضارع للدلالة على كون الفرض مستقبلاً بالنسبة إلى ما سبقه، كما قالوا: إن «حتّى» ينصب المضارع إذا كان مستقبلاً إمّا في الحقيقة أو بالنظر إلى ما قبلها، والذي تقرّر عندي أن يقال: إنّ «أو» بمعنى الواو، وجملة ﴿تَفْرِضُوا﴾ معطوفة على ﴿تَمَسُّوهُنَّ﴾ فيكون «لم» مقدّرة عليها، فيكون المعنى لا جناح عليكم إن طلّقتم النساء ما لم تمسّوهنّ ولم تفرضوا لهنّ، فإن انتفى هذا المجموع بأنّ مسّها أو لم يمسّها لكن فرض لها فعليه الجناح، وهذا هو الذي أفاده المصنّف بقوله: والمعنى لا تبعة على المطلّق؛ إلى قوله: فله نصف المسمّى، وكون «أو» بمعنى الواو أثبته الكوفيون والأخفش والحرمي، ونقل صاحب المغني عن بعضهم أنّ «أو» في الآية بمعنى الواو، ويؤكّده قول بعض المفسّرين: إنّها نزلت في رجل أنصاري طلّقت قبل المسيس وقبل الفرض، انتهى كلام الخطيب.

ويرجع إليه وإلى ما قبله ما ذكره المحشّي الفاضل، حيث قال: وهاهنا إشكال قوي وإن لم يتنبّه له أحد وهو أنّ «أو» بمعنى إلى نهاية للمعطوف عليه فمعنى قولك: لألزمنّك أو تعطيني حقّي معناه أنّ اللزوم ينتهي إلى إعطاء الحقّ، فقوله: ﴿تَفْرِضُوا لَهُنَّ فَرِيضَةً﴾ يكون نهاية عدم المساس لا عدم الجناح، والمراد أنّ عدم الجناح منته إلى وقت فرض الفريضة، وأين أحدهما من الآخر[١]، انتهى فتأمّل فيه[٢].

قوله: [﴿وَمَتِّعُوهُنَّ﴾] عطف على مقدّر أي فطلّقوهنّ ومتعوهنّ.

لكن المقدّر للإباحة والمذكور للإيجاب.

قيل: وحاصل الكلام إن طلّقتم النساء ما لم تمسّوهنّ أو تفرضوا لهنّ فلا جناح

---

١. حاشية عصام، المخطوط، ١٥٧.

٢. في هامش «ع، م، هـ»: وجه التأمّل أنّ الظاهر أنّ «أو» بمعنى «إلى» متعلّق بقوله تعالى ﴿لَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ والمعنى إن طلّقتم النساء في وقت عدم المساس فلا جناح عليكم أن تفرضوا لهنّ فريضة، فيلزم أن يكون الفرض نهاية عدم الجناح لا عدم المساس، فلا يرد ما ذكره من الإشكال؛ تدبّر «١٢ منه رحمه الله».

وإذ لا جناح فطلّقوهنّ ومتعوهنّ، فلا يلزم عطف الإنشاء على الإخبار وإن جاز في مثل هذا المقام[١].

قوله: وقال أبو حنيفة: هي درع وملحفة وخمار [حسب الحال] إلى آخره.

[المتعة والمتاع بحسب ما يقتضيه العرف في حال الغنى وغيره]

اعلم أنّ ظاهر الآية يدلّ على أنّ المتعة والمتاع ما يقتضيه العرف بحسب حال الغني وغيره، وقد عيّن بخادم أو ثوب[٢] أو ورق، ورواه في مجمع البيان[٣] عن الباقر والصادق عليهما السلام، وظاهر مذهب الإمامية خلافه؛ فإنهم قالوا: إنّ المغني يمتع[٤] بالدابّة أو الثوب المرتفع أو عشرة دنانير، والمتوسّط بخمسة أو الثوب المتوسّط، والفقير بالدينار أو الخاتم وما شاكله، والحاكم في ذلك العرف.

وأمّا ما ذهب إليه أبو حنيفة من أنّها الدرع والملحفة والخمار، فهو خلاف الظاهر من الآية، وكذا تعيين أقلّ المهر خلاف الأصل، فدلّت الآية على جواز الطلاق وعدم وجوب المهر[٥] للمرأة المطلّقة قبل الدخول، وقبل تسمية المهر لها ووجوب المتعة لها بالمنطوق، وعلى عدمها لغيرها بالمفهوم وهو مذهب الأصحاب والحنفية.

وأمّا إلحاق الشافعي بها في أحد قوليه الممسوسة المفوّضة وغيرها قياساً بناء على أنّه مقدّم على المفهوم كما ذكره المصنّف، ففيه أنّه خلاف الظاهر والأصل، وإيجاب الشيء بمثل هذا القياس الذي لا علم بعلّته مع مخالفته ظاهر القرآن اليقيني بعيد؛ إذ قد يكون العلّة الطلاق مع عدم الفرض وعدم المسّ فيلزم اللغو، وهو دليل القائل بالمفهوم وإلحاق الممسوسة الغير المفوّضة أبعد، ولعلّه لذلك ما قال به في قوله الآخر فتدبّر.

---

١. «م»: الكلام.

٢. «م»: بثوب.

٣. **مجمع البيان** ٢ / ١٢٣.

٤. «هـ»: تمتع.

٥. «ش»: المهرة.

[قوله تعالى: ﴿وَإِنْ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِنْ قَبْلِ أَنْ تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ...﴾ (٢٣٧)]

قوله تعالى: ﴿إلّا أن يعفون أو يعفو الذي بيده عقدة النكاح﴾.

[تحقيق في الاستثناء بقوله تعالى ﴿إِلَّآ أَنْ يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَا ٱلَّذِى بِيَدِهِ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾]

توضيح الكلام في هذا المقام أنّ الظاهر أن يكون الاستثناء المذكور من مقدّر أي الواجب عليكم نصف ما فرضتم على جميع التقادير والحالات إلّا على تقدير حصول العفو من المطلّقات عن الكلّ أو عن شيء [من المهر]، فليس منافي هذه الحال النصف واجباً؛ بل إمّا لا واجب أصلاً أو الواجب أقلّ من النصف، و﴿يَعْفُوَا﴾ عطف على محلّ ﴿يَعْفُونَ﴾ فإنّه مبني على النصب بـ«أن» و«الذي ﴿بِيَدِهِ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾[١].

قيل: هو ولي المطلّقة المذكورة، ففي الأوّل العفو منهنّ بشرط البلوغ والرشد، وفي الثاني من أوليائهن على تقدير عدمهما، وللولي أيضاً العفو وهو مذهب الشافعي في القديم، كما ذكره المصنّف ومذهب الإمامية، لكن يكون عندهم منوطاً بالمصلحة وبشرط عدم العفو عن الجميع، فإنّهم ما يجوّزون للولي العفو عن الكلّ[٢]، ويبعد ذلك عن الآية، وأيضاً يبعد وجود المصلحة للعفو بعد حصول الطلاق إلّا أن يكون دفع ضرر وحينئذ ليس بعفو، ولعلّ دليلهم الخبر أو الإجماع[٣].

قال في مجمع البيان: وهو المروي عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام[٤]، ويحتمل أن يكون «الذي» عبارة عن الزوج، يعني المأخوذ هو النصف إلّا أن يعفون فيقلّ أو

---

١. **زبدة البيان**، ٥٣٤ ـ ٥٣٥.

٢. في هامش «ع، م»: لا يخفى أنّ الولي عند الإماميّة هو الأب أو الجدّ مع وجود الأب الأدنى على البكر الغير البالغ فأمّا من عداهما فلا ولاية له إلّا بتوليها إيّاه «١٢ منه رحمه الله».

٣. **زبدة البيان**، ٥٣٥.

٤. **مجمع البيان** ٢/ ١٢٥.

يعدم، أو يعفو الزوج عن الباقي فيصير أكثر من النصف، إمّا الكلّ أو لا، وهو مذهب أبي حنيفة.

وقال في المجمع: ورواه بعض[١] أصحابنا[٢]، وهو بعيد أيضاً: إذ مقابلة الذي بيده عقدة النكاح للمرأة لا يناسب وأن العفو حينئذ ليس بمناسب، اللّهمّ إلّا على المشاكلة[٣] كما ذكره المصنّف.

قيل: هذه الآية ناسخة لحكم المتعة في الآية الأُولى، وقال البلخي: هذا ليس بصحيح؛ لأنّ الآية تضمّنت حكم من لم يدخل بها، ولم يسمّ لها مهراً إذا طلّقها وأين أحد الحكمين عن الآخر.

وأجاب عنه بعض الفضلاء[٤]: بأنّا إذا بيّنا في الآية الأُولى أنّها تناولت المطلّقات الغير المدخول بهنّ سواء فرض لهنّ [المهر] أو لم يفرض، [و]قلنا: إن متّعوهنّ لا يحمل على العموم؛ إذ لا متعة لمن فرض لها المهر وإن لم يدخل بها، فلابدّ من تخصيص فيه، وتقدير حذف أي ومتّعوا[٥] من طلّقتم منهنّ ولم تفرضوا لهنّ فريضة، وإنّما جاز الحذف لدلالة ذكر من فرض لها المهر، وحكمها من الأُخرى[٦] عليه، وهذا ما سنح لي هاهنا، ولم أر أحداً من المفسّرين تعرّض لذكره[٧]، انتهى كلامه.

قوله: ولذلك لم يؤثّر [فيه] أنّ هاهنا ونصب المعطوف عليه.

أي لأنّ الفعل المذكور أوّلاً وهو قوله: ﴿يَعْفُونَ﴾ كان مبنياً بإلحاق نون الضمير إليه لم يؤثّر أنّ فيه بإسقاط النون عنه.

والحال أنّه[٨] أثر بنصب المعطوف عليه، مع أنّه أيضاً فعل متّحد معه في المادّة والهيئة.

---

١. في المصدر بدل «بعض»: أيضاً.
٢. **مجمع البيان** ٢/ ١٢٥.
٣. **زبدة البيان**، ٥٣٥.
٤. هو الشيخ الطبرسي.
٥. «ش»: متّعوهن.
٦. في المصدر: في الآية الأُخرى.
٧. **تفسير مجمع البيان** ٢/ ١٢٦.
٨. «م»: له.

أقول[١]: وبهذا التوجية اندفع ما ذكره المحشّي الفاضل، حيث قال: وفي تعليل نصب المعطوف عليه بكون الثاني مبنياً نظر[٢]، انتهى.

وحاصله أنّ كون أحد الفعلين مبنياً لا يصير علّة لتأثير العامل في الفعل الآخر المعرب، ووجه اندفاعه ما أشرنا إليه من أنّ قوله: ونصب المعطوف عليه ليست جملة فعلية محضة؛ بل هي جملة فعلية حالية، وعلى هذا التقدير لا يدخل تحت التعليل المذكور، فلا يتوجّه النظر، فتدبّر.

قوله: وهو مشعر بأنّ الطلاق قبل المسيس مخيّر للزوج.

أي يجعله مخيّراً بين التشطير والإكمال وليس التشطير لازماً للطلاق.

قال المحشّي الفاضل: وهذا الإشعار إنّما يكون لو كان الاستثناء متّصلاً، فلا يكون الواجب النصف في هذا الوقت بل الكلّ، لكن لا خفاء في كون قوله ﴿إِلَّآ أَنْ يَعْفُونَ﴾ استثناء منقطعاً؛ لأنّ كون الواجب بالنكاح النصف لا يبقى [في] وقت عفوهنّ؛ لأنّهنّ يسقطنّ الواجب، وبذلك لا يخرج الواجب عن كونه واجباً فعطف قوله ﴿أَوْ يَعْفُوَا﴾ عليه يقتضي كونه استثناء منقطعاً، فلا يكون الطلاق مخيّراً، وبهذا ظهر أنّ تردّد المحقّق التفتازاني في كون الاستثناء متّصلاً أو منقطعاً ليس في محلّه[٣]، انتهى كلامه.

ولا يخفى أنّ قوله: وبذلك لا يخرج الواجب من كونه واجباً، محلّ نظر؛ لأنّ في وقت عفوهنّ لا يلزم على الزوج شيء، فنصف المهر الواجب يخرج حينئذ عن كونه واجباً، ثمّ الظاهر أنّ الاستثناء متّصل بالنسبة إلى المعطوف عليه أعني «أن يعفون» والمعنى فعليكم نصف المهر في جميع الأوقات إلّا في وقت عفوها، فإنّ في هذا الوقت لا شيء عليكم.

---

١. في «ش» زيادة: فيه نظر.
٢. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٥٧.
٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٥٧.

وأمّا بالنسبة إلى المعطوف أعني ﴿اَوْ يَعْفُوَا﴾ فلا يظهر كونه متّصلاً ولا منقطعاً.

أمّا الأوّل فلأنّه يقتضي أن لا يجب على الزوج نصف المهر وقت عفوه مع أنّه يجب عليه النصف مع زيادة تطوّع النصف الآخر.

فإن قلت: في صورة عفو الزوج لا يجب عليه نصف المهر فقط بل تمام المهر، ومعنى الآية فعليكم نصف المهر فقط في جميع الأحوال إلّا في حال عفوه فإنّ في هذا الحال يجب تمام المهر لا نصفه فقط، فيصحّ كونه متّصلاً.

قلت: في كون النصف الآخر واجباً في حال عفوه خفاء واستبعاد، ولهذا قيل: الآية من قبيل هل على غيرهنّ؟ أي غير الصلوات الخمس، فقال ﷺ: لا إلّا أن تطوّع.

وأمّا الثاني فلأنّ المستثنى يكون من جنس المستثنى منه على التقدير المذكور، أعني فعليكم نصف المهر في جميع الأوقات إلّا في وقت العفو مع أنّ الحكم أي وجوب المهر لم يختلف في المستثنى والمستثنى منه بل يجب في وقت العفو وغيره كليهما، و[١]لعلّه لهذا تردّد الفاضل التفتازاني في كون الاستثناء متّصلاً أو منقطعاً، تأمّل.

قوله: [﴿وَاَنْ تَعْفُوا اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰى﴾ يُؤيّد الوجه الأوّل] وعفو الزوج على وجه التخيير [ظاهر].

قيل: هو إشارة إلى ردّ ما ذكره[٢] الزمخشري من أنّ تسمية الزيادة على الحقّ عفواً؛ فيه نظر، يعني إذا كان الطلاق المذكور موجباً لتخيير الزوج وكان للزوج حقّ المضايقة كان الإكمال عفواً منه، وعملاً حسناً له.

وأمّا إذا كان موجباً للتشطير من غير اختيار للزوج وهو المراد من قوله: وعلى الوجه الآخر، فذكر العفو ليس على ظاهره، بل يحتاج إلى أحد التأويلين انتهى.

---

١. «هـ»: أو.

٢. «م»: المحشّي و.

ولا يخفى ما في هذا التوجيه من التكلّف البعيد فقول المصنّف: وعفو الزوج على وجه التخيير ظاهر، غير ظاهر، تدبّر.

[قوله تعالى: ﴿حَافِظُوا عَلَى ٱلصَّلَوَاتِ وَٱلصَّلوٰةِ ٱلْوُسْطىٰ ... ﴾(٢٣٨)]

قوله: [﴿حافظوا على الصَلَوات﴾] بالأداء لوقتها والمداومة[١] عليها.

لا يخفى أنّ مقتضى الأوامر المذكورة أن يحمل المحافظة على الصلوات على رعاية الحدود والشرائط في الصلوات الواجبة، والقيام لله تعالى على القيام في الصلاة الواجبة له تعالى، والقنوت على المداومة على الصلاة الواجبة وعدم تركها مطلقاً، والشكر لله تعالى على الصلاة الواجبة حال الأمن، أو على مطلق الشكر الواجب؛ لكن المعنى الشرعي المتبادر من القنوت يأبى عن ذلك، وسيجيء زيادة تحقيق لهذا المقام في مقام آخر.

[بحث في الصلاة الوسطى]

قوله: [﴿وَٱلصَّلوٰةِ ٱلْوُسْطىٰ﴾ أي الوسط بينها، أو الفضلى منها خصوصاً] وهي صلاة العصر إلى آخره.

وعليه أكثر الجمهور، وبه قال السيّد المرتضى رضي الله عنه في جواب مسائل ميافارقين[٢]، ونقل مثل ذلك عن أمير المؤمنين عليه السلام، واحتجّ عليه بإجماع الشيعة، والوجه فيه أنّ مبدأ[٣] الدور[٤] على المشهور من طلوع الشمس، فأوّل الصلوات ما يقربه وهو الصبح فالوسطى هي العصر.

قوله: وقيل: صلاة الظهر.

---

١. «ع، ش، ل»: المداوة.

٢. **رسائل الشريف المرتضى** ١ / ٢٧٥.

٣. «ل»: المبتدأ.

٤. «م»: الدورة.

وروي ذلك عن الباقر والصادق عليهما السلام وقال به الشيخ أبو جعفر الطوسي[١] والعلّامة ابن المطهّر من الإمامية[٢].

قوله: [قيل: صلاة] الفجر.

والوجه فيه أنّ مبدأ الدورة عند بعض من غروب الشمس، فالمغرب أوّل الصلاة فيها والصبح الوسطى مع كونها أشقّ على الطبائع لاستلزامها اليقظة من النوم في وقت جبلت الطبائع[٣] على النوم فيه.

قوله: ولأنّها مشهودة.

إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَقُرْآنَ ٱلْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ ٱلْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾[٤] يعني تشهدها ملائكة الليل والنهار فهي مكتوبة في ديوان الليل وديوان النهار، وهذا يدلّ على شدّة الاهتمام بشأنه.

قوله: [وقيل: المغرب؛ لأنّها المتوسط بالعدد] ووتر النهار.

أي وتر صلاة النهار بمعنى أنّه وتر بالنسبة إلى صلوات النهار، وإذا كانت وتراً كانت وسطى؛ لأنّها بين الثنائية والرباعية، وإنّما سمّاها وتر النهار وإن كانت ليلية؛ لقربها من النهار وبقاء الضياء فيه؛ كما في الصبح؛ فتدبّر.

وقد يقال: إنّ العلّة الأُولى دليل لكون صلاة المغرب وسطى بمعنى كون عدد ركعاتها بين أعداد ركعتي الصبح وركعات غيره من الصلوات، وهذه العلّة علّة كون صلاة المغرب وسطى[٥] بمعنى الفضلى لكون الوتر أشرف من الزوج فتأمّل.

قوله: وقيل: العشاء إلى آخره.

وهاهنا قول سادس وهو أنّ الله تعالى أخفاها ليحافظ على جميعها كإخفاء ليلة

---

١. **الخلاف** للطوسي ١ / ٢٩٤؛ **المبسوط** ١ / ٧٥.
٢. **المعتبر** للعلّامة ٢ / ٥٣.
٣. «ش»: حبلت، و«م»: خيّلت.
٤. الإسراء: ٧٨.
٥. «ل»: ـ وسطى.

القدر والاسم الأعظم وساعة الإجابة، وعن بعض أئمّة الزيدية أنّها صلاة الجمعة يوم الجمعة والظهر في سائر الأيّام.

قوله: فتكون صلاة من الأربع خصّت بالذكر مع العصر لإنفرادهما بالفضل.

فيه أن الظاهر أنّ المراد بالصلاة الوسطى في كلامه ﷺ صلاة الظهر بقرينة ذكر صلاة العصر بعدها، ولو نظرنا إلى ما روي سابقاً من حديث يوم الأحزاب حيث ذكر الصلاة الوسطى وذكر بعدها صلاة العصر بدلاً لها لاحتمل أن يكون المراد هاهنا، أي في حديث عائشة أيضاً إبدال صلاة العصر عن الصلاة الوسطى؛ ليتوافق الحديثان، فمع ظهور هذين الاحتمالين لا وجه للحمل على صلاة غير معيّنة من الأربع كما فعله المصنّف؛ فتأمّل.

قوله تعالى: ﴿وَقُومُوا لِلهِ﴾ في الصلاة ﴿قَانِتِينَ﴾ ذاكرين له في القيام.

[تحقيق في معنى ﴿وَقُومُوا لِلهِ﴾]

اعلم أنّ الفقهاء استدلّوا بهذه الجملة على وجوب القيام في الصلاة، ويرد عليهم سؤال وهو أنّ قوله: ﴿وَقُومُوا﴾ ليس فيه إشعار بكونه في الصلاة، ويمكن أن يجاب عنه بأنّ القيام في غير الصلاة ليس بواجب، ولفظ الآية يدلّ على وجوبه، فينتظم قياس استثنائي مركّب من منفصلة وحملية، هكذا أنّ شيئاً من القيام إمّا واجب في الصلاة أو في غيرها سواء أخذ مانعة الخلوّ أو حقيقته؛ لكن التالي منتف فالمقدّم ثابت، أمّا الأُولى فبالآية وأمّا الثانية فبالإجماع[1].

إن قلت: نمنع انتفاء الثاني وانعقاد الإجماع عليه فإنّ القيام في الطواف واجب وهو ليس بواجب.

---

١. في هامش «ع، م، ه»: ويمكن عقد القياس بطريق الشكل الأوّل من اقتراني الحمل بأن يقال: هكذا شيء من القيام قيام واجب أي قيام متّصف بالوجوب وكلّ قيام واجب واجب في الصلاة فشيء من القيام واجب في الصلاة، فتدبّر «١٢ منه».

وأُجيب بالمنع من كون القيام في الطواف واجباً مطلقاً؛ بل إذا كان ماشياً، وأمّا حال الركوب فلا[١].

لا يقال: يكفي في منع انتفاء الثاني ما سلّمته من وجوب القيام في الطواف بوجه؛ لأنّه ينافي السلب الكلّي؛ لأنّا نقول: المراد بالواجب الذي وقع في مقدّمتي القياس هو الواجب مطلقاً اختياراً؛ كما هو ظاهر الآية الكريمة؛ إذ الأصل عدم التقييد والتخصيص، وليس القيام في الطواف كذلك، والحقّ أنّ القيام في الطواف ليس بواجب؛ إذ لو كان واجباً لم يجز تركه اختياراً، مع أنّه يجوز الركوب فيه اختياراً، تأمّل.

قوله: وقال ابن المسيّب: المراد به القنوت [في الصبح].

[ما يراد من القنوت في الآية]

هذا يؤيّد ما شاع عند الفقهاء من أنّ القنوت هو الدعاء في الركعة الثانية من الصلاة مع رفع اليدين؛ لأنّ هذا تخصيص لذلك، فلو لم يحمل الآية على القنوت كما ذكره الفقهاء لم يكن تخصيصه بما في صلاة الصبح، وأمّا معرفة أنّ القنوت كان في الصبح فلعلّه بناء على أنّ المراد من الصلاة الوسطى عند ابن المسيّب هي صلاة الصبح.

قال صاحب كنز العرفان: إنّ الآية تدلّ على شرعية القنوت في الصلوات كلّها وعقيب الأمر بالمحافظة على جملتها وعطف القيام حال القنوت على ذلك[٢].

وحاصله أنّه لو لم يكن المراد قوموا إلى الصلاة قانتين لم يكن بين المعطوف والمعطوف عليه مناسبة وجهة جامعة، بل كان كعطف السطل على القنديل، وهو غير مقبول؛ لما ثبت في علم المعاني من أنّ شرط كون عطف الجملة الثانية على الجملة

---

١. انظر: **كنز العرفان** ١/ ١١٥.
٢. **كنز العرفان** ١/ ٦٣.

الأُولى مقبولاً أن يكون بينهما جهة جامعة؛ فتدبّر.

[قوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا...﴾ (٢٣٩)]

اعلم أنّ الفاء في قوله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ﴾ يحتمل أن يكون للتعقيب أي إن حصل لكم الخوف من العدوّ المخلّ بالصلاة بعد الأمن المحقّق الغالب الوقوع وأن يكون فصيحة أي إذا عرفت هذا فإن كنتم خائفين وما بعده للجزاء أي فصلّوا رجالاً أو ركباناً على حسب مراتب الخوف، وفي قوله: ﴿فَإِذَآ أَمِنتُمْ﴾ للتعقيب أي إذا حصل لكم الأمن من بعد الخوف المذكور وما بعده للجزاء وإنّما اختار كلمة «إن» في الخوف وإذا في الأمن لأنّ الأمن غالب الوقوع بخلاف الخوف.

قوله: [﴿كَمَا عَلَّمَكُمْ﴾ ...] و«ما» مصدرية أو موصولة.

التقرير الجامع للوجوه واحتمالات الكلام أن يقال: إنّ كلمة «ما» في قوله: ﴿كَمَا عَلَّمَكُمْ﴾ إمّا كافّة أو مصدرية أو موصولة أو موصوفة، والمراد بالذكر في قوله: ﴿فَٱذْكُرُوا ٱللَّهَ﴾، إمّا الصلاة الكاملة المعهودة في حال الأمن ومطلق الشكر والعبادة فالكاف إمّا لتشبيه مضمون الجملة التي قبلها بمضمون الجملة التي بعدها على أن يكون «ما» كافّة أي ليكن صلاتكم أو شكركم لله مثل تعليم إيّاكم ما لم تكونوا تعلمونه بقوّتكم وقدرتكم، وهو كيفية الصلاة، فكما أنّ هذا التعليم وقع على وجه الكمال ينبغي أن يقع صلاتكم أو شكركم أيضاً كذلك.

أو لتشبيه الصلاة أو الشكر المأمور به بالمعنى المصدري الذي هو تعليم الله سبحانه ما لم تكونوا تعلمونه، أي كيفية الصلاة على أن يكون «ما» مصدرية والحال واحداً، ولتشبيه الصلاة أو الشكر بالصلاة المفروضة في حال الأمن المؤدّاة تامّة الأفعال على أن يكون «ما» موصولة أو موصوفة، والعائد إليها مقدّراً أي ينبغي أن يكون صلاتكم أو شكركم له تعالى مثل الصلاة الكاملة والعمل الشريف الذي علّمكموه أي الصلاة التي لم تكونوا تعلمونها بقوّتكم فكلمة «ما» في قوله: ﴿مَا لَمْ

تَكُونُوا﴾ موصولة أو موصوفة قطعاً.

أمّا مفعول التعليم على الاحتمالين الأوّلين، أو عطف بيان لما علّمكم، أو بدل عنه على الاحتمالين الأخيرين، والعائد إليها محذوف على كلّ تقدير، أي تعلمونه.

[قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً...﴾ (٢٤٠)]

قوله: وقرئ «متاع» بدلها.

أي بدل الوصية، أي قرئ متاع لأزواجهم، فما قال بعضهم من أنّ المراد بدل قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا مَّتَاعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ﴾[1] كما في الكشّاف وقع سهواً، فإنّ المذكور في الكشّاف إنّ قراءة كتب عليكم الوصية لأزواجكم متاعاً إلى الحول، وقعت مكان قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا مَّتَاعًا إِلَى ٱلْحَوْلِ﴾ لا أنّ قراءة «متاع»[2] وقعت[3] مكان قوله: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ﴾ الآية فتدبّر.

قوله: ثمّ نسخت المدّة [بقوله ﴿أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾].

ظاهر في أنّه نسخت المدّة وأثبت أربعة أشهر وعشراً؛ بنصّ جديد وهو مذهب البعض، ومذهب آخرين أنّه نسخت الزيادة على أربعة أشهر وعشراً، ومبنى الخلاف أنّ نسخ البعض هل هو نسخ الكلّ، وتحقيق المسألة تطلب من كتب الأُصول.

[قوله تعالى: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَاتِ مَتَاعٌ بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ﴾ (٢٤١)]

قوله: أثبت المتعة للمطلّقات جميعاً إلى آخره.

اختلف في المراد من هذه الآية فقال سعيد بن جبير وأبو العالية والزهري: إنّ المراد بهذا المتاع المتعة، وأنّ المتعة واجبة لكلّ مطلّقة كما أشار إليه المصنّف، وقال أبو علي الجبّائي: المراد به النفقة، وهو المتاع المذكور في قوله ﴿مَتَاعًا إِلَى

---

١. البقرة: ٢٣٩.

٢. «م»: متاعاً.

٣. **تفسير الكشّاف** ١/ ٣٧٧.

ٱلْحَوْلِ﴾.

وقال سعيد بن المسيّب: إنّ الآية منسوخة بقوله: ﴿فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ﴾، وعند الإمامية أنّها مخصوصة بتلك الآية إن نزلتا معاً، وإن كانت متأخّرة فمنسوخة؛ إذ لا يجب عندهم المتعة إلّا للمطلّقة التي لم يدخل بها، ولم يفرض لها مهر، فأمّا المدخول بها فلها مهر مثلها إن لم تسمّ لها مهراً، وإن سمّي لها مهر فما سمّي لها، وغير المدخول بها المفروض مهرها لها نصف المهر، ولا متعة في هذه الأحوال، وبه قال الحسن البصري[١].

قوله: وإفراد بعض العامّ بالحكم لا يخصّصه.

العامّ هاهنا قوله: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَاتِ﴾، وقد خصّ منه المطلّقة المفوّضة الغير المدخول بها بحكم المتعة وإفراد به فيما سبق وهو لا يوجب تخصيصه إلّا إذا قيل: إنّ مفهومه أنّ غير المطلّقة المفوّضة غير المدخول بها ليس لها حكم المتعة، والمفهوم يخصّص المنطوق فحينئذ هذا المفهوم منطوق قوله تعالى: ﴿وَلِلْمُطَلَّقَاتِ﴾ وفيه تأمّل.

[قوله تعالى: ﴿اَلَمْ تَرَ اِلَى ٱلَّذِينَ خَرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ...﴾ (٢٤٣)]

[دلالة الآية على الرجعة وما أفاده الشيخ أبو الفتوح الرازي في المقام]

في هذه الآية حجّة على من أنكر ما ذهب إليه الإمامية من رجعة بعض أولياء أهل البيت عليهم السلام وبعض أعدائهم عند ظهور المهدي الموعود المنتظر عليه السلام؛ لأنّ أحياء أُولئك مثل أحياء هؤلاء الذين أحياهم الله للاعتبار.

قال الشيخ أبو الفتوح الرازي في تفسيره: اين آيت دليل صحّت رجعت مى‌كند و

---

١. تفسير مجمع البيان ٢/ ١٢١_ ١٢٢.

قطع شغب و تعجّب و استبعادی که نمایند، و استبعاد از این في الحقيقه[1] شک در قدرت خدای باشد جلّ جلاله، و در این چه تعجب باشد که خدای تعالی در آخر زمان به معجز صاحب معجزی گروهی را زنده کند، چنان که گفت: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُ مِنْ كُلِّ أُمَّةٍ فَوْجًا مِمَّنْ يُكَذِّبُ بِـايَاتِنَا فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾[2]، و آن جا که ذکر قیامت کرد گفت: ﴿وَيَوْمَ نَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا﴾[3]، و صادق عليه السلام را پرسیدند که: خدای تعالی به رجعت که را زنده کند؟ گفت: دو گروه را، «مَن مَحض الإيمان[4] محضاً أو من محض الكفر محضاً» آن کس که مؤمن خالص باشد یا کافر خالص، مؤمن برای آن که[5] انتقام کشد از آنان که او را طعنه زده باشند، و کافر برای آن که بیند به عیان آن چه منکر بود آن را، و[6] در آن مقام مُقِرّ منکر را گوید: ﴿لَقَدْ كُنْتَ فِي غَفْلَةٍ مِنْ هٰذَا فَكَشَفْنَا عَنْكَ غِطَاءَكَ فَبَصَرُكَ الْيَوْمَ حَدِيدٌ﴾[7].

هذا الذي كنت في الأحياء تنكره   قد كنتَ تجحده والآن تبصره

آن را گمان علم اليقين شود و این را علم اليقين عين اليقين گردد[8]، این چشم به دیدار یار[9] روشن کند، و آن کنار از خون دل گلشن کند، این گوید: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي هَدَانَا لِهٰذَا﴾[10] آن گوید: ﴿يَا وَيْلَنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدِنَا هٰذَا﴾[11] این گوید: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي صَدَقَنَا وَعْدَهُ﴾[12]، آن گوید: ﴿يَا لَيْتَنِي كُنْتُ تُرَابًا﴾[13]، این گوید: الحمد لله الذي وفّقني حتّى اتّخذت مع الرسول سبيلاً آن گوید: ﴿يَا وَيْلَتَىٰ لَيْتَنِي لَمْ

---

١. في المصدر: ـ في الحقيقة.
٢. النّمل: ٨٣.
٣. الأنعام: ٢٢.
٤. «ش، ل»: بالإيمان.
٥. في المصدر: آن تا.
٦. «ل»: او.
٧. ق: ٢٢.
٨. في المصدر: شود.
٩. في المصدر بدل «يار»: او.
١٠. الأعراف: ٤٣.
١١. يس: ٥٢.
١٢. الزّمر: ٧٤.
١٣. النّبأ: ٤٠.

اَتَّخِذْ فُلَانًا خَلِيلًا﴾[١]، اين گويد[٢]:

وإنّي كنت مذ زمن طويل أُرجّي أن أراك وأن تراني

آن گويد:

وإنّي قد أطعت الجهل دهراً كأنّي والردى متعانقان

اين گويد: سالهاى[٣] دراز است تا در قيد فراقم، و در بند اشتياقم، آن نيز گويد: سالها[٤] در هوان هوى بودم و با رداى[٥] رديّ بودم، امروز كه چشم بركردم[٦] نه چنانست كه من گمان بردم.

چندان كه همى نگه كنم در كارم در دست من امروز بجز حسرت نيست

آنگاه حاكم در[٧] ميان ايشان حكم كند، آن را بر دارد و اين را بر دار كشد[٨]، آن را بر سرير سرور نشاند، و اين را چون هَبا در هَوا فشاند، پس قديم جلّ جلاله براى قطع شغب شاغبان، و انكار مستنكران، آنچه در اين امّت ما خواست بودن، آن را مثال[٩] در امّت متقدم بنمود، تا راه تعجّب بسته شود، و زبان استبداع كوتاه گردد[١٠]، و بر[١١] زبان مبين شرع چنين فرمود كه: سيكون في أُمّتي ما كان في بني إسرائيل حذو النعل بالنعل، والقذّة بالقذّة[١٢].

[قوله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِى يُقْرِضُ اللهَ قَرْضًا حَسَنًا...﴾ (٢٤٥)]

قوله وإقراض الله مثل لتقديم العمل إلى آخره.

---

١. الفرقان: ٢٨.

٢. في «هـ» زيادة: شعر.

٣. في المصدر: ساليان.

٤. في المصدر: ساليان.

٥. في النسخ: باردار.

٦. في المصدر زيادة: كار.

٧. في المصدر: از.

٨. في المصدر: آن را برآرد و اين را فرو برد.

٩. في المصدر و«ل»: مثالى.

١٠. في المصدر: شكسته شود.

١١. «م»: در.

١٢. **روض الجنان وروح الجنان** ٣/ ٣٣٥ ـ ٣٣٧.

يعني أنّ المراد بإقراضه الإتيان بالأعمال لوجه الله سواء كانت بذل النفس كما في الجهاد أو السعي في تحصيل العلوم والواجبات، والسعي في قضاء الحـاجات وسائر مرضات الله، أو صرف المال مثل الزكاة ونفقة العيال؛ لكنّه شبّه تقديم العمل الذي يتعقّبه العوض والجزاء والثواب بالقرض الذي هو قطع المال ودفعه ليعوّض به.

[قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلْمَلَإِ مِنۢ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ مِنۢ بَعْدِ...﴾ (٢٤٦)]

قوله: [وقرئ بالرفع على أنّه حال] أي ابعثه لنا مقدّرين.

لا مباشرين لأنّ القتال لم يوجد حال الأمر.

وقال المحشّي الفاضل: جعل لقاتل بمعنى نقدّر القتال، فحينئذ التجوّز في صيغة ﴿نُقَاتِلْ﴾، ويتّخذ زمان الحال وعامله، وليس المراد أنّها حال مقدّرة، وإلّا لفسّـره بقولنا: ابعثه مقدّراً قتالاً، ويحتمل أن يجعل مقدّرين اسم مفعول والقـتال مـنصوباً تشبيهاً بالمفعول؛ كما في زيد حسن الوجه، فيكون حالاً مقدّرة، ويجوز أن يكون ﴿نُقَاتِلْ﴾ صفة لـ﴿مَلِكًا﴾ ويكون التكلّم تغليباً أي نقاتل هو ونحن[١]، انتهى.

وفي قوله: وإلّا لفسّره بقولنا: ابعثه مقدّراً قتالاً نظر؛ لأنّ هذا التفسير إنّما يصحّ لو كان يقاتل بصيغة الغائب حالاً عن ضمير المخاطب، أو الغائب في وابعثه، أمّا إذا كان بصيغة المتكلّم حالاً عن ضمير المتكلّم في ﴿لَنَا﴾ فكيف يصحّ ذلك التفسير، وأيضاً لا يظهر وجه كون مقدّرين حالاً مؤكّدة على تقدير كونه اسم مفعول دون كونه اسم فاعل، تدبّر.

[قوله تعالى: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ٱللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ...﴾ (٢٤٧)]

قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ قَدْ بَعَثَ لَكُمْ طَالُوتَ مَلِكًا﴾.

---

١. **حاشية عصام** التي عندي سقط منها ورقة فيها هذه الفقرة، وهي الصفحة ١٥٩.

قال الشيخ الأجلّ أبو الفتوح الرازي رحمه الله ما حاصله: إنّ من البيّن أنّ الملك والسلطنة أقلّ مرتبة وأنقص درجة عن النبوّة والإمامة، فإذا كان نصب السلطان من قبل الله تعالى فمن أين صار نصب الإمام بتفويض العباد؟ كما يقوله أهل العناد[١].

قوله: وكان فيهم من السبطين خلق.

يعني كان في بني إسرائيل من السبطين أي[٢] أوّلاً بنيامين وأولاد لاوي، جمعٌ كثيرٌ لا يعرف إلّا بكونهم من المخلوقين، أي ليس لهم مزية وفضيلة من النبوّة والملك، ويحتمل أن يكون الخلق جمع إلّا خلق بمعنى الفقير، أي وكان بني إسرائيل فقراء من أولاد السبطين، والمقصود من هذا الكلام أنّ طالوت كان من جماعة الفقراء فافهم.

قوله تعالى: ﴿قَالَ إِنَّ ٱللَّهَ ٱصْطَفَىٰهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِ﴾.

لا يخفى أنّ في الآية دلالة واضحة على أنّ من شرط الإمام أن يكون أعلم من رعيّته وأكمل وأفضل في خصال الفضل والشجاعة لأنّه تعالى علّل تقديم طالوت عليهم بكونه أعلم وأقوى، فلولا أنّ ذلك شرط لم يكن له معنى.

[ما أفاده أبو الفتوح الرازي في الآية لإمامة الإمام علي عليه السلام]

قال الشيخ الأجل أبو الفتوح الرازي ما حاصله: إنّه إذا جرى سنّة الله تعالى بتقديم رجل أجنبي كان أكثر علماً وشجاعة على الأقارب، فلو قدّموا بهذه الآية رجلاً كان أعلم وأشجع وأقرب إلى نبيّهم لكان أقوى وأظهر في اتّباع تلك السنّة القديمة، ولهذا لمّا سمع أمير المؤمنين عليه السلام عقد البيعة الفلتة التي نظمها عمر لأبي بكر وسأل عن وجه ذلك فقالوا له: للصحبة أي لكونه من صحابة النبي صلى الله عليه وآله قال: أتكون الخلافة بالصحابة ولا يكون بالصحابة والقرابة؟ ثمّ أنشأ يقول ـ شعر ـ:

---

١. روض الجنان وروح الجنان ٣/ ٣٥٦.

٢. «ل، م»: ـ أي.

فإن كنت[١] بالشورى ملكت أُمورهم   فكيف بهذا والمشيرون غُيّب
وإن كنت بالقربى حججت خصيمهم   فغيرك أولى بالنبي وأقرب[٢]

وقد تفطّن بعض المخالفين بما يلزم من هذه الآية وهو أولوية علي عليه السلام بالخلافة لكونه أعلم بالاتّفاق فقال: المراد بالعلم علم الحرب، وعلي عليه السلام وإن كان عالماً بالكتاب والسنّة لكنّه لم يكن عالماً بالحرب، وقد سمع عليه السلام من معاندي قريش أنّهم يقولون مثل ذلك، فقال بعد كلام له مشتمل على شكايته عنهم: حتّى لقد قالت قريش: إنّ علياً رجل شجاع لكن لا علم له بالحرب، لله هم هل[٣] كان فيها أحد أطول مراساً منّي، وأشدّ لها مقاساة، لقد نهضت فيها وما بلغت العشرين، ثمّ ها إذاً قد ذرّفت[٤] على الستّين، ولكن لا رأي لمن لا يطاع، وفي رواية لا أمر لمن لا يطاع[٥].

والذين قالوا ذلك فيه عليه السلام هم الذين قال عليه السلام فيهم: قبحاً لكم يا أشباه الرجال ولا رجال، حلوم الأطفال وعقول ربّات الحجال، أيّها الشاهدة أبدانهم، الغائبة عنهم عقولهم، المختلفة أهواؤهم، وما أعزّ الله نصر من دعاكم، ولا استراح قلب من قاساكم، ولا قرّت عيون من أولاكم، كلامكم يوهن الصمّ الصلاب، وفعلكم يطمع فيكم عدوّكم المرتاب، ويحكم، أيّ دار بعد داركم تمنعون، ومع أيّ إمام بعدي تقاتلون المغرور والله من غررتموه، ومن فاز بكم فاز بالسهم الأخيب، أصبحت[٦] الجميع في نصرتكم، ولا أصدق قولكم، فرّق الله بيني وبينكم، وأعقبني بكم من هو خير منكم، وأعقبكم لي من هو شرّ لكم [منّي]، إمامكم يطيع الله وأنتم تعصونه،

---

١. في المصدر: تك.
٢. **روض الجنان وروح الجنان** ٣ / ٣٥٧؛ **نهج البلاغة**، الخطبة: ١٩٠.
٣. «ش، ل، ع»: بل.   ٤. في النسخ: رزقت.
٥. **الإرشاد** للمفيد ١ / ٢٨٠؛ **الاحتجاج** للطبرسي ١ / ٢٦.
٦. في المصادر: لا أطمع.

وإمام أهل الشام يعصي الله وهم يطيعونه، والله لودّدت أنّ معاوية صارفني صرف الدينار بالدرهم، فأخذ منّي عشرة منكم وأعطاني واحداً من بني فراس بن غنم، والله لودّدت أنّي لم أعرفكم ولم تعرفوني، لأنّها معرفة جرّت ندماً[١]، في كلام طويل.

نعم مثل هؤلاء المخنثة يقولون مثل هذا الكلام في شأن مثل ذلك الرجل وذلك إنّما يكون عند انعكاس القضية ونزول البيّنة وضلال البرية[٢].

إذا وصف الطائي بالبخل ما در   وعيّر[٣] قسا بالفهاهة بأقلّ
وقال السهي للشمس أنت خفية[٤]   وقال الدجى يا صبح لونك حائل
وطاولت الأرض السماء سفاهة[٥]   وفاخرت الشهب الحصى والجنادل
فيا موت زر إنّ الحياة ذميمة   ويا نفس جدّي أنّ دهرك هازل

ولنقتصر[٦] في ذلك بهذا المقدار، فإنّه خطب يطمّ وأمر لا يتمّ[٧].

قوله: بأنّ العمدة فيه اصطفاء[٨] الله تعالى إلى آخره.

[معنى الاصطفاء وزيادة العلم والجسم]

أقول: نعم العمدة ذلك لكن ذلك لا يفارق العلم والشجاعة وغيرها من الملكات الفاضلة؛ بل قوله: ﴿وَزَادَهُۥ بَسْطَةً فِى ٱلْعِلْمِ وَٱلْجِسْمِ﴾ عطف تفسير وبيان لجهة تلك الاصطفاء، فما أوهمه ظاهر عبارة المصنّف من أنّ هاهنا أُمور متعدّدة متباينة هي

---

١. **الإرشاد** للمفيد ١/ ٢٧٩ ـ ٢٨٠؛ **الاحتجاج** للطبرسي ١/ ٢٥٥؛ **تفسير روض الجنان وروح الجنان** ٣/ ٢٥٩؛ **نهج البلاغة**، الخطبة: ٢٧.
٢. في «هـ، م، ع» زيادة: شعر.
٣. «ش، م»: غيّر.
٤. «هـ»: حقيقة.
٥. «م، ش»: دميمة.
٦. «ش، م»: ولنقصر.
٧. **روض الجنان وروح الجنان** ٣/ ٢٦٠.
٨. في المصدر: اصطفاه.

الاصطفاء والعلم والجسم، والعمدة منها في خلافة الله تعالى هي[١] الاصطفاء، حتّى لو لم يكن الآخرين لم يقدح فيها خلاف الظاهر من الآية، وإنّما قصد به المحافظة على تصحيح خلافة بعض شيوخه الجاهلين، فتدبّر.

قوله: ورابعاً بأنّه إلى آخره.

قال المحشّي الفاضل: الظاهر، وخامساً بأنّه عليم[٢]، انتهى.

وفيه أنّه لم يقل ذلك لئلّا يلزم التكرار، حيث قال سابقاً: وهو أعلم بالمصالح منكم، فافهم.

قوله: ﴿عَلِيمٌ﴾ بمن يليق بالملك إلى آخره.

يعني أنّ قوله تعالى: ﴿عَلِيمٌ﴾ تكميل حسن يدلّ على أنّ اصطفاءه وإنباءه عن علم وحكمة.

[قوله تعالى: ﴿وَقَالَ لَهُمْ نَبِيُّهُمْ إِنَّ ءَايَةَ مُلْكِهِ أَنْ يَأْتِيَكُمُ ...﴾ (٢٤٨)]

قوله: وقيل: التابوت القلب.

قال المحشّي الخطيب: هذا التفسير لا يلائم ما سيجيء من قوله تعالى: ﴿مِمَّا تَرَكَ ءَالُ مُوسَىٰ﴾ على ما فسّره برضاض الألواح وغيره، اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ ﴿بَقِيَّةٌ﴾ على هذا التقدير عطف على ﴿ٱلتَّابُوتِ﴾، انتهى.

وفيه أنّه إذا أُريد بـ﴿ٱلتَّابُوتِ﴾ «القلب» وبالإتيان معنى المصيرة لا يناسب عطف ﴿البَقِيَّةٌ﴾ على ﴿ٱلتَّابُوتِ﴾؛ لأنّه يصير المعنى هكذا ويصير البقية مقرّ العلم والوقار اللّهمّ إلّا أن يجعل «البقية» عطفاً على ﴿ٱلتَّابُوتِ﴾ وقوله تعالى: ﴿تَحْمِلُهُ ٱلْمَلَـٰٓئِكَةُ﴾ عطفاً على قوله: ﴿فِيهِ سَكِينَةٌ﴾ فتأمّل.

---

١. «م»: وهي.

٢. حاشية عصام، المخطوط، ١٦٠.

قوله: وإتيانه مصير قلبه مقرّ[١] العلم.

يعني أنّ الإتيان بمعنى الصيرورة، وقلبه أي قلب المنكر من المخاطبين اسم الإتيان، وقوله تعالى: ﴿فِيهِ سَكِينَةٌ﴾ خبره، فعلى هذا معنى الآية الكريمة: أنّ الآية ملكه أن يصير قلب كلّ واحد منكم مقرّ العلم والوقار بعد إن لم يكن، فقوله: وإتيانه مصير قلبه إلى آخره، تفسير وبيان للإتيان مع اسمه وخبره، لا لمجرّد إتيانه، كما يتوهّم من ظاهر العبارة.

[قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا فَصَلَ طَالُوتُ بِٱلْجُنُودِ قَالَ اِنَّ ٱللهَ ...﴾ (٢٤٩)]

قوله: وإنّما علم ذلك بالوحي إلى آخره.

قال المحشّي الفاضل: لم لا يجوز أن يعلم ذلك بالإلهام من غير أن يكون نبيّاً ولا سمع من النبي[٢]، انتهى.

ولقائل أن يقول: لعلّه لم يتعرّض لاحتمال الإلهام؛ لأنّ الإلهام لا يصير حجّة على الغير فلا يلزمهم إلّا طاعة، والعصيان بتركها مع أنّهم صاروا عاصين بتركها؛ كما يستفاد من التفاسير.

قوله: [﴿اِلَّا مَنِ ٱغْتَرَفَ غُرْفَةً بِيَدِهِ﴾ استثناء من قوله ﴿فمن شرب منه﴾ إنّما] قدّمت عليه.

أي على المستثنى الجملة الثانية أعنى قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَاِنَّهُ مِنّيۤ﴾ للعناية لها، وذلك لأنّ المطلوب أن لا يذاق من الماء رأساً، والاغتراف بالغرفة رخصة، فقدّم قوله تعالى: ﴿وَمَنْ لَمْ يَطْعَمْهُ فَاِنَّهُ مِنّيۤ﴾ للعناية، لأنّه عزيمة وهو المطلوب الأُولى.

قوله: أو أفرطوا.

---

١. في المصدر: مقرّاً للعلم.

٢. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٦١.

فيه إشارة إلى توجيه الاستثناء على وجه يكون المعترف داخلاً في التعليل على تقدير جعل الثاني محمولاً على العموم كالأوّل أي الشرب بالكرع أو الاغتراف.

قوله: والقليل كانوا ثلاثمئة وثلاثة عشر رجلاً.

[معنى ﴿فَشَرِبُوا مِنْهُ إِلَّا قَلِيلًا﴾]

هذا هو الرواية الصحيحة التي عليها أكثر المفسّرين ويؤيّده حديث بـرّاء ابـن عازب، قال: قال رسول الله ﷺ لنا في يوم بدر: «أنتم على عدد أصحاب طالوت حين عبروا النهر، وما جاز معه إلّا مؤمن»[١]، وقد صحّ عن طريق أهل البيت عليهم السلام أنّ عدد أصحاب الإمام المهدي عليه السلام عند ظهوره هو عدد أصحاب بدر[٢]، اللّهمّ عجل فرجه واجعلنا من أنصاره والمقتبسين من أنواره.

قوله: [من اقتصر على الغرفة] كفته لشربه وإداوته.

الإداوة بكسر الهمزة إناء صغير من جلد، وفي التفسير الكبير قال ابن عبّاس رضي الله عنه: كانت الغرفة يشرب منها هو ودوابه وخدمه، ويحمل منها.

وأقول: هذا الكلام يحتمل وجهين:

أحدهما أنّه كان مأذوناً أن يأخذ من الماء إن شاء مرّة واحدة، بقربة أو جرّة[٣]، بحيث كان المأخوذ في المرّة الواحدة[٤] يكفيه ولدوابه ولخدمه، ولأن يحمله مـع نفسه.

والثاني أنّه كان يأخذ القليل إلّا أن الله تعالى يجعل البركة فيه حتّى يكفي لكلّ هؤلاء، وهذا كان معجزة لنبي ذلك الزمان[٥]، انتهى.

---

١. **الآحاد والمثاني** للضحّاك ١ / ٢٥٣؛ **روض الجنان وروح الجـنان** ٣ / ٣٧٠؛ **تـفسير مـقاتل بـن سليمان** ١ / ١٢٠.

٢. **المستدرك** للحاكم النيشابوري ٤ / ٥٥٤.

٣. في المصدر: ـ أو جرّة.

٤. «ش»: الأولى.

٥. **تفسير الرازي** ٦ / ١٩٤.

قوله: المنخذلين.

أي المنقطعين، وفي التفسير الكبير: لا خلاف بين المفسّرين أنّ الذين عصوا الله وشربوا من النهر رجعوا إلى بلدهم ولم يتوجّه معه إلى لقاء العدوّ إلّا من أطاعه[١] في باب الشرب من النهر، وإنّما اختلفوا في أنّ رجوعهم [إلى بلدهم] كان قبل عبور النهر أو بعده، وفيه قولان:

الأوّل: أنّه ما عبر معه إلّا المطيعون[٢]-[٣]، انتهى.

قوله: و﴿كَمْ﴾ يحتمل الخبر والاستفهام.

قال المحشّي الخطيب: كون «كم» الاستفهامية لم يذكر فيما رأينا من التفاسير، ولم يظهر له وجه، انتهى.

وأيضاً قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ مَعَ ٱلصَّابِرِينَ﴾ لا يناسب الاستفهامية تدبّر.

[قوله تعالى: ﴿فَهَزَمُوهُمْ بِإِذْنِ اللهِ وَقَتَلَ دَاوُودُ جَالُوتَ وَآتيٰهُ...﴾ (٢٥١)]

قوله: ثمّ زوّجه طالوت بنته.

قال المحشّي الفاضل: أي بنت جالوت[٤]، وهو خلاف ظاهر الضمير في كلام المصنّف وخلاف ما ذكره جمهور المفسّرين ومنهم الشيخ الأجلّ أبو الفتوح الرازي حيث قال بعد سوق بعض القصّة: آنگاه طالوت داود[٥] را گفت: ترا افتد كه كارزار با جالوت كنى و او را بكشى، و از ملک من نيمه ترا باشد، و دختر خود را به تو دهم. ثمّ قال تعريضاً على المنحرفين عن أمير المؤمنين عليه السلام: اگر آن كس كه يک كافر را بكشد با حيات صاحب ملک يک نيمه ملكش مى‌رسد و دختر، آن كس كه هزاران كافر را بكشت در حيات ارش دختر برسد و از پس وفات ملک[٦].

---

١. في المصدر: أطاع الله تعالى.

٢. في المصدر: المطيع.

٣. **تفسير الرازي** ٦/ ١٩٥.

٤. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٦١.

٥. في المصدر: او.

٦. **روض الجنان وروح الجنان** ٣/ ٣٧٨.

قوله: ﴿وَٱلْحِكْمَةَ﴾: النبوّة.

لا يخفى أنّ طالوت لم يكن نبيّاً قبل قتله جالوت، فجمع الله له الملك والنبوّة عند موت جالوت في حالة واحدة؛ لأنّه لا يجوز أن يترأس من ليس بنبي[١] على نبي، لأنّه قلب ما يوجبه الحكمة؛ لأنّ النبي معصوم بظاهره وباطنه، ولا يخبر إلّا بحقّ، ولا يدعو إلّا إلى الحقّ، وليس كذلك من ليس بنبي، عن الحسن، وقيل: يجوز ذلك إذا كان يفعل ما يفعل بأُموره ومشورته[٢] وفيه ما فيه.

قوله: ولولا أنّه تعالى يدفع بعض الناس ببعض وينصر المسلمين على الكفّار.

[معنى ﴿دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ﴾]

أو يدفع الله بالبرّ عن الفاجر الهلاك، عن علي عليه السلام وجماعة من المفسّرين، ومثله ما روي عن الصادق عليه السلام أنّ الله يدفع بمن صلّى[٣] من شيعتنا عمّن لا يصلّى منهم، ولو اجتمعوا على ترك الصلاة لهلكوا، وأنّ الله يدفع[٤] بمن يزكّي من شيعتنا عمّن لا يزكّي منهم، ولو اجتمعوا على ترك الزكاة لهلكوا، وأنّ الله يدفع بمن حجّ من شيعتنا عمّن لا يحجّ منهم، ولو اجتمعوا على ترك الحجّ لهلكوا، وقريب من معناه ما روي عن النبي صلى الله عليه وآله أنّه قال: لولا عباد[٥] ركّع، وصبيان رضّع، وبهائم رتّع، لصبّ عليكم العذاب صبّاً»، وأنّه قال: إنّ الله يصلح بصلاح الرجل [المسلم] ولده وولد ولده وأهل دويرته ودويرات حوله، ولا يزالون في حفظ الله ما دام فيهم[٦].

---

١. في هامش «ع»: وهو داود «١٢».
٢. **تفسير مجمع البيان** ٢/ ١٥١.
٣. في المصدر: يصلّي.
٤. في المصدر: ليدفع.
٥. في المصدر: عباد الله.
٦. **تفسير مجمع البيان** ٢/ ١٥١ ـ ١٥٢.

[قوله تعالى: ﴿تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِنْهُمْ...﴾ (٢٥٣)]

قوله تعالى: ﴿مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ﴾.

في التفسير الكبير اعترض بأنّ المكالمة قد وقع بين الله تعالى وإبليس كثيراً حيث ﴿قَالَ أَنْظِرْنِي إِلَىٰ يَوْمِ يُبْعَثُونَ * قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ﴾[١] إلى آخر الآيات، أُجيب بأنّ تلك المكالمة لعلّها يكون بالواسطة.

وفي النيشابوري: هذا خلاف الظاهر والحقّ أنّ المكالمة قسمان مكالمة الرضا وهي الموجبة للعن كما في حقّ إبليس.

قوله: [قيل: موسى ومحمّد عليهما الصلاة والسلام، كلّم موسى ليلة الحيرة في الطور ومحمّداً عليه الصلاة والسلام ليلة المعراج حين كان قاب قوسين أو أدنى]

وبينهما بون بعيد.

[أفضلية نبيّنا على سائر الأنبياء]

أي بين الطور وقاب قوسين بون بعيد، أو بين المرتبتين وهي التكلّم في الطور والتكلّم قاب قوسين، أو بين المرسلين وهو المتكلّم في الطور والمتكلّم في قاب قوسين، وهذا هو المقصود الأصلي وعدم ذكر من كلّم الله بخصوص الاسم إمّا لأن يكون مشتركاً بين المتعدّد أو لوضوح المتكلّم وشهرته، أو لأنّ المقصود هاهنا ذكر شرف التكلّم[٢]، وإنّما ذكر اسم عيسى للتصريح بأنّ معجزاته وآياته من كرامة الله تعالى لا بكونه إلهاً وابنه؛ كما زعمت النصارى؛ وإنّما ذكر محمّداً ﷺ بين الكليم وبين عيسى لأنّ خير الأُمور أوسطها، كذا في حاشية الخطيب.

وإنّما خصّ موسى وعيسى من بين الأنبياء بالذكر؛ لأنّ أُمّتهما موجودون

---

١. الأعراف: ١٤ـ ١٥.

٢. «ل»: المتكلّم.

حاجزون[١] في هذا الزمان بخلاف أُمم سائر[٢] الأنبياء، فتخصيصهما بالذكر تنبيه على الطعن في أُمّتهما؛ كأنّه قيل: هذان الرسولان مع علوّ درجتهما لم يحصل الانقياد من أُمّتهما، كذا في التفسير الكبير[٣].

قوله تعالى: ﴿وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾.

[وجه ذكر ﴿رَفَعَ بَعْضَهُمْ﴾ بعد ﴿فَضَّلْنَا﴾]

في التفسير الكبير قيل: قوله تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾ يدلّ على إثبات تفضيل البعض ولكن لا يدلّ على أنّ ذلك التفضيل حصل بدرجات كثيرة أو قليلة؛ فكان قوله تعالى: ﴿وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ﴾ فيه فائدة فلا يلزم التكرار[٤]، انتهى.

ولا يخفى أنّه لو جعل مرجع ضمير ﴿بَعْضَهُمْ﴾ في قوله تعالى: ﴿وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ﴾ كلمة من أي ورفع بعض من كلّم الله درجات وهو محمّد ﷺ لم يلزم التكرار أصلاً فتدبّر.

قوله: وجعل معجزاته سبب تفضيله.

قال المحشّي الفاضل: ظاهرة أنّه جعله سبب تفضيله على جميع من عداه من الأنبياء، وهو ظاهر الفساد، ويجب تأويله بأنّه جعله سبب تفضيله في الجملة ويفسّر قوله لم يستجمعها غيره، بأنّه لم يستجمعها جميع أغياره[٥]، انتهى كلامه.

وأقول: الوجه في ظهور فساد تفضيل عيسى على جميع من عداه من الأنبياء عليهم السلام هو ظهور تفضيل نبيّنا ﷺ على عيسى وعلى غيره من الأنبياء عليهم السلام، وبهذا يظهر أنّ المصنّف جعل ظهور استثناء نبيّنا ﷺ ممّا ذكره بمنزلة ظهور

---

١. في «م، هـ» والمصدر: حاضرون.
٢. «م»: سائر أُمم الأنبياء.
٣. **تفسير الرازي** ٦/ ٢١٧.
٤. انظر: **تفسير الرازي** ٦/ ٢١٦.
٥. في المصدر: أعباده. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٦١.

المستثنى العقلي، فلا حاجة إلى التأويل، والتفسير المذكور لظهور أنّ مراد المصنّف بقوله: غيره، غيره ممّا عدا نبيّنا صلى الله عليه وآله فتدبّر.

قوله: ﴿وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلَ ٱلَّذِينَ﴾ إلى آخره.

قال المحشّي الفاضل: في الآية دليل على أنّه تعالى شاء الاقتتال فالشرّ بمشيته كالخير والأصلح لا يجب عليه[1]، انتهى.

وأقول: هذا ممّا سيذكره المصنّف بقوله: والآية دليل على أنّ الأنبياء متفاوتة إلى قوله: وإن الحوادث بيد الله تابعة لمشيته خيراً كان أو شرّاً إيماناً أو كفراً، وسيجيء جوابه ثمّة فانتظر.

قوله: وأنّه يجوز تفضيل بعضهم على بعض إلى آخره.

قال المحشّي الفاضل: لا خفاء في دلالة الآية على جواز تفضيل بعضهم على بعض، كما أنّه لا خفاء في أنّه لا دلالة لها على أنّ التفضيل ينبغي أن يكون بقاطع، ففي قوله: ولكن بقاطع، نظر، وما ذكره لا يثبت دلالة الآية، ولا يثبت أيضاً أنّ التفضيل يجب أن يكون بقاطع، لأنّ عدم اعتبار الظنّ فيما يتعلّق بالأُصول معناه أنّه لا يكفي الظنّ في سقوط ما وجب اعتقاده عن الذمّة، وليس تفضيل بعض على بعض مسألة اعتقادية حتّى يقال: لا يكفي فيه الظنّ، وعدم كفاية الظنّ لا يدلّ على عدم جواز التفضيل بالظنّ وكون المفضّل[2] آثماً[3] انتهى كلامه.

وأقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلاً: فلأنّ المصنّف لم يقل إنّ كون التفضيل ينبغي أن يكون بقاطع مستفاد من الآية، ولهذا علّله بقوله: لأنّ اعتبار الظنّ فيما يتعلّق بالعمل فاندفع النظر.

وأمّا ثانياً: فلأنّ ما ذكره من أنّ التعليل المذكور لا يثبت أنّ التفضيل يجب أن

---

١. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٦١.
٢. في المصدر: الفضل بالظنّ.
٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٦١.

يكون بقاطع مبني على ما ذكره من أنّ تفضيل بعض الأنبياء على بعض ليس مسألة اعتقادية، وهو مدفوع بما ذكره على الكلام في مبحث النبوّة من وجوب اعتقاد أنّ أفضل الأنبياء على الإطلاق هو نبيّنا محمّد ﷺ؛ غاية الأمر أنّ اعتقاد تفضيل ما عدا نبيّنا ﷺ بعضهم على بعض ليس من شرائط الإيمان أصلاً.

وأمّا ثالثاً فلأنّ ما ذكره من أنّ عدم كفاية الظنّ لا يدلّ على عدم جواز التفضيل بالظنّ، وكون المفضّل آثماً مدفوع؛ بأنّه بعد ما ثبت أنّ الظنّ لا يجري في الاعتقاديات[1] فلو بني فيما نحن فيه على الظنّ لاحتمل أن يكون ظنّه من قبيل ﴿إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ﴾[2] فيجب الاحتراز عنه؛ لئلّا يقع في الإثم خصوصاً، وقد ورد أحاديث صحيحة صريحة في المنع عن التفضيل، وإن أوّلوها متابعة لمدلول هذه الآية وغيرها؛ كما فصّل في موضعه فتدبّر.

قوله: وإنّ الحوادث بيد الله تابعة لمشيته خيراً كان أو شرّاً إيماناً كان أو كفراً.

[إبطال ما زعم الأشاعرة بأنّه تعالى فاعل الشرور والقبائح]

أقول: قد مرّ الكلام مفصّلاً في دلالة أمثال هذه الآية على ما زعمه من أنّه تعالى فاعل الشرور والقبائح.

والحاصل أنّ المراد بالمشية هاهنا مشية القسر والإلجاء، ومقصود الآية إخبار الله تعالى عن أنّ الكفّار والعصاة الذين يعصون الله ولا يمتثلون لأوامره ونواهيه ليسوا معجزين له تعالى ولا أنّه تعالى عاجز عن منعهم؛ إذ لو أراد لمنعهم قهراً وإلجاءهم إلى أن لا يفعلوا غير مراده تعالى؛ ولكنّه تعالى أراد أن يصدر الأفعال منهم باختيارهم ليستحقّوا جزاء أفعالهم من الخير والشرّ، وكذا الكلام في تفسير

---

١. «ش»: الاعتقادات.

٢. الحجرات: ١٢.

قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا﴾[1] وقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا﴾[2].

والدليل على أنّ هذه المشية مشية الإكراه والإلجاء لا مشية الاختيار، قوله تعالى بلا فصل عقيب هذه الآية: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ﴾[3]، وقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾[4]، فإنّ جملة هذه الآيات إخبار عن قدرته تعالى على منعهم قهراً وقسراً، وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا﴾[5] لا يدلّ على أنّهم لما فعلوا فهو تعالى مريد لذلك؛ لأنّ المعنى ما ذكرناه وهذا نظير أن يقول أحد منّا: إنّ السلطان لو شاء لم يدخل أحد من اليهود بيعهم، ولم ينكح المجوس محارمهم، إذ ليس المراد أنّ السلطان يريد أن يفعل هؤلاء ذلك بل المراد أنّ السلطان لو شاء لمنعهم قهراً لكن لم يشأ منعهم قهراً لمصلحة له في ذلك فتدبّر.

قال الشيخ الأجلّ أبو الفتوح الرازي: معنى قول خداى تعالى ﴿لَكِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾ آنست كه ليكن خداى تعالى بكند آنچه خواهد، چون[6] از افعال خودش باشد، و او را مانعى نبود، يعنى كسى[7] او را از فعل خود بر حسب مراد خود منع نتواند كردن، و او همه كنندگان را اگر خواهد از آن چه مى‌كنند منع تواند كردن، تا اوّل و آخر آيت در معنى مطابق باشد، زيرا كه در همين آيت اختلاف را حواله به بندگان كرد و گفت: ﴿وَلَكِنِ اخْتَلَفُوا﴾ و همچنين حواله ايمان و كفر به ايشان نمود، و فرمود: ﴿فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ﴾، وقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا اقْتَتَلُوا﴾ هم اين معنى دارد كه گفتيم، و مؤيّد اين معنى است كلام بلاغت نظام حضرت امير المؤمنين عليه السلام كه در جواب سؤال مَرد شامى واقع شده[8]، انتهى.

---

١. السّجدة: ١٣.
٢. يونس: ٩٩.
٣. يونس: ٩٩.
٤. هود: ١١٨.
٥. البقرة: ٢٥٣.
٦. في المصدر: چو از فعل او باشد.
٧. في المصدر: كس.
٨. **روض الجنان وروح الجنان** ٣٩١/٣.

قوله: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ﴾ لإعراضه [عنه] بخذلانه.

[ما روي عن الإمام علي عليه السلام يوم الجمل باختلاف الأُمّة بعد النبي]

روى علي بن إبراهيم في تفسيره: أنّه جاء رجل إلى عند أمير المؤمنين عليه السلام يوم الجمل فقال: يا أمير المؤمنين على ما نقاتل أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله ومن يشهد[1] أن لا إله إلّا الله وأنّ محمّداً رسول الله؟ قال عليه السلام: بآية من كتاب الله، قال: وما هي؟ قال: قوله تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ ٱللهُ وَرَفَعَ بَعْضَهُمْ دَرَجَاتٍ وَآتَيْنَا عِيسَى ٱبْنَ مَرْيَمَ ٱلْبَيِّنَاتِ وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ ٱلْقُدُسِ وَلَوْ شَآءَ ٱللهُ مَا ٱقْتَتَلَ ٱلَّذِينَ مِنْ بَعْدِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا جَآءَتْهُمُ ٱلْبَيِّنَاتُ وَلٰكِنِ ٱخْتَلَفُوا فَمِنْهُمْ مَنْ آمَنَ وَمِنْهُمْ مَنْ كَفَرَ وَلَوْ شَآءَ ٱللهُ مَا ٱقْتَتَلُوا وَلٰكِنَّ ٱللهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ﴾[2] فقال الرجل: كفر والله القوم[3].

[قوله تعالى: ﴿ٱللهُ لَآ إِلٰـهَ إِلَّا هُوَ ٱلْحَيُّ ٱلْقَيُّومُ...﴾ (٢٥٥)]

قوله: [﴿الله لا إله إلّا هو﴾ مبتدأ وخبر] والمعنى أنّه المستحقّ للعبادة لا غير.

قد سبق في الكتاب أنّ «الإله» بمعنى المعبود حقّاً أو باطلاً، لكن هاهنا لا يصحّ أن يكون المراد هذا المعنى العامّ وإلّا لاختل الحصر، إذ المعبود الباطل كثير فلذا قال: المراد من الإله المعبود بالحقّ.

قوله: وللنحاة خلاف [في أنّه هل يضمر للأخير مثل في الوجود] إلى آخره.

[أقوال العلماء في خبر «لا إله إلّا الله» والتحقيق فيه]

قد اختلف كلمة أرباب الانتباه في خبر ﴿لَآ إِلٰـهَ إِلَّا الله﴾ وما له من النظائر والأشباه، فمنهم من ذهب إلى أنّ الخبر المقدّر موجود، ومنهم من قال: إنّه ممكن،

---

١. في المصدر: شهد.
٢. البقرة: ٢٥٣.
٣. **تفسير القمّي** ١/ ١٢٧.

وأورد عليهما بأنّ محصّل التوحيد إثبات وجود فرد واحد للواجب وامتناع فرد آخر له، وعلى التقدير الأوّل إنّما تدلّ الكلمة الطيّبة على عدم فرد آخر لا على امتناعه، وعلى الثاني إنّما يدلّ على إمكان فرد واحد وامتناع غيره لا على وجوده، وعلى التقديرين فلا يدلّ على التوحيد، هذا خلف، وقد ذهب صاحب الكشّاف[١] ومن تابعه للتفصّي عن ذلك بالبناء على لغة بني تميم في عدم الاحتياج إلى تقدير الخبر لكلمة «لا» وقالوا: إنّ أصله: اللهُ إلهٌ، فأُدخل «لا وإلّا» لإفادة الحصر.

وأقول: هذا غيرحاسم لمادّة الإشكال؛ إذ غاية ما يلزم منه كفاية كلمة التوحيد في إسلام كفّار بني تميم؛ لأنّهم بحسب متعارف لغتهم يفهمون منها[٢] هو تمام في التوحيد.

وأمّا بالنسبة إلى من يقدّر الخبر من سائر طوائف العرب فغير كاف، كما لا يخفى، وقد يورد عليه أيضاً بأنّه لا خلاف في أنّ «لا» إنّما هي لنفي صفة الجنس، فلابدّ من تقدير ما يتعلّق به النفي، وملاحظته في المعنى وهو إمّا الإمكان أو الوجود، فعاد المحذور.

وأقول: فيه نظر؛ لأنّ عدم الخلاف غير ظاهر بل الظاهر خلافه، فإنّ الظاهر من حال بني تميم حيث فسّروا قولهم: لا أهل ولا مال بقولهم انتفى الأهل وانتفى المال، أنّهم يجعلون كلمة «لا» لنفي الجنس دون صفته، وإلّا لذكروا الصفة في مقام تفسير المثالين المذكورين وأمثالهما، وقد تصلّف المحشّي الفاضل بما سنح له في الجواب وظنّ أنّه وجد ثمرة الغراب، مع أنّه لا يليق ممّن يستحقّ الخطاب، وحاصل جوابه أنّ قياس هذه الكلمة إلى قولنا: إنّما الإله هو يرشد[٣] إلى أنّه كما لا يحتاج في «إنّما الإله هو» إلى خبر لا يحتاج فيه أيضاً؛ إذ المعنى واحد.

---

١. لم أعثر عليه.
٢. «م»: منهما.
٣. «ل»: يرشدك.

ثمّ بعد التنزّل عن ذلك قال: يمكن دفع الشقّ الأوّل بأنّه إذا نفى وجود جميع من هو غيره لزم نفي إمكانه؛ إذ من عدم في زمان لا يمكن الوهيته[١] ودفع الثاني بأنّ نفي إمكان غيره يستلزم وجوده إذ لا بدّ لعالم الإمكان من موجد انتهى كلامه.

وأقول: فيه نظر؛ أمّا أوّلاً: فلأنّ ما ذكره أوّلاً قياس في اللغة وهو مردود كما حقّق في الأُصول ولو سلّم فهو قياس مع الفارق؛ لأنّ كلمة «لا» هاهنا للنفي، وكلمة «ما» في «إنّما» ليست للنفي؛ لأنّ «ما» النافية لها صدر الكلام، فلا يجوز دخول «أنّ» عليه، وأيضاً أنّ المعروف عند النحويين أنّ «ما» ليست نافية بل زائدة يبطل عمل «أنّ»، ولهذا يدخل على الفعل، ويسمّى كافّة[٢].

وأمّا ثانياً: فلأنّ ما ذكره في مقام اختيار الشقّين مقدّمات نظرية لا يفهم من الكلمة الطيّبة بحسب مقتضى اللغة؛ بل لا يتمّ إلّا بضمّ بعض المقدّمات الدقيقة المذكورة في براهين إثبات الواجب تعالى، وظاهر أنّ العوامّ في صدر الإسلام كلّما قالوا بهذه الكلمة الطيّبة أرادوا بها مدلولها المفهوم منها بحسب اللغة، لا المعنى الذي لا يتحصّل إلّا ببرهان دقيق، فيلزم أن لا يصحّ الحكم بإسلامهم.

والحاصل أنّ ما فهم المسلمون خصوصاً عوامّهم من تلك الكلمة هو مدلولها اللغوي، واعترافهم بمدلولها اللغوي لا يتوقّف على تصوّره بالوجه الذي قرّره هذا الفاضل، وإنّما المتوقّف عليه تصوّره لا على الوجه الذي يقتضيه البرهان وهم

١. في هامش «ع»: أي يلزم أن يكون ممتنعاً وذلك لأنّ الواجب بالذات ما يلزمه الوجود بلا مدخلية الغير، وحينئذ نقول: إذا لم يكن الإله الآخر موجوداً على ما دلّت عليه الكلمة الطيّبة يلزم امتناع لأنّه إذا لم يوجد يلزم أن لا يكون واجب الوجود لذاته وإلّا امتنع تخلف الوجود عنه مع أنّه قد تخلّف على ما دلّ عليه الكلمة فاستحال وجود شيء آخر بوصف الوجوب الذاتي وهو المطلوب «١٢ منه رحمه الله».

٢. في هامش «ع، م، هـ»: والحاصل أنّه على تقدير تسليم اتّحاد التركيبين في المعنى الحصر اللازمي يجوز اختلافهما في اقتضاء الخبر وعدمه لاشتمال قولنا: لا إله إلّا هو الكلمة المتضمّنة بمعنى النفي دون قولنا: إنّما الإله هو، فتدبّر «١٢ منه رحمه الله».

قاصرون غافلون عن إجماله وتفصيله كما ذكرنا، فلا يتحقّق منهم الاعتراف بما هو مطلوب الشارع ممّا اقتضاه البرهان.

ألا ترى أنّ البرهان قد دلّ على أنّ موجودية الباري تعالى وكونه متكلّماً إنّما هو بالعينية وإيجاده للكلام دون القيام مع أنّ أهل اللغة لا يفهمون شيئاً من ذلك ولو على الإجمال؛ بل يفهمون من الموجود من قام به الوجود، ومن المتكلّم من قام به الكلام، هذا والحقّ في دفع الإشكال ما ذكره بعض المحقّقين حيث قال: إنّ المحذوف هو الوجود والمقصود من الكلمة الطيّبة ردّ الخطأ على المشركين المعتقدين لتعدّد الآلهة والوجود.

إن قيل: لو كان المحذوف هو الوجود يلزم أن يكون الكافر الذي يعتقد إثبات الإمكان لغيره تعالى مع نفي الوجود من غيره موحّداً.

قلت: مثل هذا الكافر غير متحقّق، والمقصود من هذا اللفظ تميّز المسلم عن الكافر القائل بتعدّد الإله المتحقّق في الخارج لا عن الكافر الذي لم يتحقّق قطّ، وقد يدفع أيضاً بأنّ قولنا: محمّد رسول الله من تتمّة التوحيد، ولهذا أوجب الشارع الاعتراف بهما معاً، وحينئذ يختار تقدير لفظ الإمكان. ونقول: إن الشهادة بكون محمّد رسول الله يقتضي الاعتراف بوجوده تعالى؛ لأنّ الإرسال يستدّعي وجود المرسل، كما لا يخفى.

قوله: [﴿ٱلْحَىُّ﴾] الذي يصحّ أن يعلم ويقدّر إلى آخره.

هذا ما فسّره به الجمهور ومرادهم من الصحّة ما يقارن الفعل إذا لم يمنع عنه مانع، فيصدق على الإنسان المغمى عليه والحيوانات العجم ويخرج عنه النطفة والمضغة والعلقة وأمثالها، وإطلاق الحيّ على الله تعالى بهذا المعنى عند الحكماء وأبي الحسين البصري والإمامية الاثنا عشرية، وذهبت الأشاعرة إلى أنّ الحيّ ما له صفة يصير موجباً لصحّة العلم والقدرة، ووجّهوا ذلك بأنّه لو لم يكن له تعالى صفة

موجبة لذلك لكان اختصاصه بصحّة العلم والقدرة بلا سبب يوجب رجحان اتّصافه بالصحّة على عدم الاتّصاف وهو غير جائز[١]، ويتوجّه عليه أنّ التحقيق هو أنّ ذات الواجب تعالى مخالف لجميع الذوات، فمن الجائز أن يقتضي ذاته الأقدس اختصاصه بصفات الكمال بخلاف غيره من الذوات.

وأيضاً لو تمّ ما ذكروه لزم أن يكون له تعالى صفات غير متناهية زائدة على الذات، وهو باطل باتّفاق أهل الإسلام، بيان اللزوم أنّه لو كان الاختصاص بصحّة العلم والقدرة من جهة الصفة الزائدة على الذات لكان اختصاص الذات بتلك الصفة أيضاً من جهة صفة زائدة على الذات، وكذا الاختصاص بالصفة الثانية لصفة ثالثة، وهكذا لا إلى النهاية.

قوله: [﴿ٱلْقَيُّومُ﴾] الدائم القيام بتدبير الخلق وحفظه.

وقد يقال: إنّه بمعنى المدبّر والمتولّي لجميع الأُمور.

قوله: وتقديم السنة عليه وقياس المبالغة عكسه.

[وجه تقديم السِنة على النوم]

فإنّ في صورة الإثبات إذا أُريد المبالغة تقدّم الأضعف فيقال: شجاع باسل، وفي صورة النفي بالعكس فيقال: ليس بباسل بل ليس بشجاع، ولا يقال: ليس بشجاع بل ليس بباسل، كما لا يخفى.

واعلم أنّ تقديم السنة على النوم يفيد أيضاً المبالغة من حيث أنّ نفي السنة يدلّ على نفي النوم؛ لأنّ النوم يثبت السنة، فنفيه ثانياً صريحاً يفيد المبالغة، فتدبّر.

قوله: على ترتيب الوجود.

أي ليطابق الوضع الطبع، وقيل: بل المذكور أبلغ من عكسه وهو من باب فحوى

---

١. انظر: **المواقف** ٣/ ١١٤؛ **شرح المواقف** للجرجاني ٨/ ٨١.

الخطاب والتتميم، وذلك أنّ قوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ﴾ يفيد انتفاء السنة فاندرج تحته انتفاء النوم بالطريق الأولى، على نحو قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾[١]، ثمّ جيء بقوله: ﴿وَلَا نَوْمٌ﴾ تأكيداً للنوم المنفي ضمناً، ولو عكس كان من باب الترقّي، ومنه قوله تعالى: ﴿مَالِ هَٰذَا ٱلْكِتَابِ لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً وَلَا كَبِيرَةً﴾[٢] فإنّ قوله: ﴿وَلَا كَبِيرَةً﴾ وقع تأكيداً لما علم ضمناً من قوله: ﴿لَا يُغَادِرُ صَغِيرَةً﴾.

وقيل: «النوم» و«السنة» متغايران؛ لأنّ السنة في الرأس والنوم في العين، ونفي أحدهما لا يستلزم نفي الآخر فلا إشكال.

قوله: [والجملة نفي للتشبيه] وتأكيد لكونه حيّاً قيوماً إلى آخره.

إن قيل: إنّ المصنّف فسّر الحيّ بمن يصحّ أن يعلم ويقدر، ومجرّد ما ذكر لا يستلزم عدم كون الحياة مأوفاً.

قلنا: إنّ كلّ صفة حصلت له يقال يجب أن يكون في مرتبة الكمال فالحياة أيضاً كذلك، فهو الحيّ الكامل حياته، فيجب أن لا يعرضه فتور ونعاس، وإلّا لفات كمال الحياة واختلّ عليه صفة القيّوم.

واعلم أنّ من فوائد قوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ أنّه لمّا قيل إنّه تعالى حيّ يمكن أن يختلج في بعض الخواطر القاصرة أنّ حياته تعالى من جنس حياة الأحياء الأُخر فأُزيل ذلك بقوله تعالى: ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾.

قوله: ولذلك ترك العاطف.

إذ قد تقرّر في علم المعاني أنّ الجمل التي أكّد بعضها بعضاً يترك العاطف بينهما لشدّة الاتّصال.

قوله: [﴿لَهُ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَاتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾] تقرير لقيّوميته.

---

١. الإسراء: ٢٣.
٢. الكهف: ٤٩.

فإنّ معنى قوله ﴿لَهُ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَاتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ أنّها ملكه له والتصرّف فيها؛ كما يقتضيه حكمته لا مجال لغيره في التصرّف فيها بلا إذنه ومصلحته.

والحاصل أنّ تقديم الظرف في قوله: ﴿لَهُ مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَاتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ يدلّ على اختصاصها به، فيكونا مختصين به تعالى من حيث الوجود ومن حيث الحفظ؛ لأنّ اختصاصها به بوجه دون وجه ترجيح من غير مرجّح، فيكون هو تعالى حافظاً لهما دون غيره، فيكون قيّوماً.

قوله: واحتجاج [به] على تفرّده في الأُلوهية.

إذ لمّا كان ما في السموات والأرض مختصّاً به، ولا مدخل للغير بالتصرّف فيها لم يكن إله آخر؛ إذ لو كان كذلك لكان له التصرّف أيضاً.

قوله: فهو أبلغ من قوله: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَـٰوَاتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ﴾[1].

لأنّ ما يفهم من الثاني صريحاً يفهم من الأوّل[2] كناية، والكناية أبلغ من الصريح كما لا يخفى على البليغ.

قوله: [﴿مَنْ ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِنْدَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾] بيان لكبرياء شأنه [سبحانه وتعالى] وأنّه لا أحد يساويه إلى آخره.

[معنى ﴿مَنْ ذَا ٱلَّذِى يَشْفَعُ عِنْدَهُۥٓ إِلَّا بِإِذْنِهِۦ﴾]

وفيه ردّ على المشركين في زعمهم الباطل أنّ الأصنام يشفعون لهم.

وقال بعض أهل المعاني: إنّ الله تعالى جذب قلوب العباد بهذه الآية إلى جنابه الأقدس؛ لأنّ مؤدّى الآية أنّ العبد إن كان راغباً في الدنيا فليطلب منّي وإن كان يرجو كرامة الآخرة بشفاعة شفيع فتلك الشفاعة لا يكون إلّا بإذني، فلا ملجأ إلّا

---

١. المائدة: ١٢٠.

٢. في هامش «ع، م، هـ»: لأنّ ﴿مَا فِى ٱلسَّمَـٰوَاتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ أعمّ من أجزائهما ومن الأجسام الحاصلة فيهما وإذا كان كلّ واحد من أجزائهما له تعالى فالكلّ أيضاً كذلك «١٢ منه رحمه الله».

إليه؛ فسبحان من لا وسيلة إليه إلّا به[١].

ولا يخفى أنّ الذين لا يشفعون إلّا بإذنه تعالى هم الذون[٢] لم يخرجوا عن دائرة أمره وإذنه طرفة عين، وهم الذين ما همّوا بمعصية قطّ وإليهم أشار الشاعر بقوله ـ شعر ـ:

شفيعي إليك اليوم يا خالق الورى   رسولك خير الخلق والمرتضى علي[٣]

وقال آخر ـ شعر ـ:

شفيعي عترة طهرت فدلّت   محبّتهم على طهر الولادة[٤]

وقال شاعر العجم ـ شعر ـ:

گر شفيعى جز على وآل باشد روز حشر

گو بسوزيدم كه محتاج شفاعت نيستم

قوله: يستقلّ بأن يدفع ما يريده شفاعة[٥] [واستكانة] إلى آخره.

يوهم أنّه يمكن دفع ما يريده شفاعة لكن لا بالاستقلال والحال أنّ دفع ما أراد الله ليس بممكن والأولى أن يقال: لا يمكن لأحد أن يدفع البلاء النازل على شخص شفاعة إلّا بإذنه.

قوله: [فضلاً عن أن يعاوقه] عناداً أو مناصبة [أي مخاصمة].

الظاهر أن المراد بالمناصبة هاهنا إظهار العداوة على حدّ إطلاق الناصبي على مبغض أهل البيت عليهم السلام.

وأمّا ما أشار إليه المحشّي الفاضل في هذا المقام ففيه خفاء، لا يخفى.

قوله: [﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ﴾] من معلوماته.

---

١. انظر: **تفسير الثعلبي** ٢ / ٢٣١.

٢. «م، ش، ه»: الذين.

٣. **تفسير روض الجنان وروح الجنان** ٣ / ٤٠٧؛ **مناقب آل أبي‌طالب** ١ / ٢٨٤؛ القائل أبو الواثق العنبري.

٤. **تفسير روض الجنان وروح الجنان** ٣ / ٤٠٧.

٥. «م»: بشفاعة.

[معنى ﴿عِلْمِهِ﴾ الذي يدخل تحت مشيّته]

إنّما فسّره به؛ لأنّ العلم إمّا عين الذات كما ذهب إليه المحقّقون وإمّا قائم بالذات كما ذهب إليه الأشاعرة ومن يحذو حذوهم، والإحاطة بذاته تعالى وما يقوم به محال لا يدخل تحت المشية، فلو كان المراد بالعلم حقيقته لما صحّ قوله: إلّا بما شاء، فافهم.

قوله: [وعطفه على ما قبله] لأنّ مجموعهما يدلّ على تفرّده بالعلم الذاتي إلى آخره.

التفرّد في العلم يحصل بشيئين أحدهما كونه عالماً والثاني انتفائه عن غيره، وهذان حاصلان من مجموع القرينتين، إذ[1] من الأُولى يعلم أنّه تعالى عالم بجميع الأشياء، ومن الثانية أنّه لا يعلم غيره شيئاً إلّا أن يعلمه الله.

وأمّا كونه دالّاً على وحدانيته فإنّ تفرّده بالعلم مستلزم للوحدانية، إذ لو كان إله آخر لزم اشتراكه في العلم، إذ الإله المعبود بالحقّ يجب أن يتّصف بجميع صفات الكمال.

قوله: [﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَٰوَاتِ وَٱلْأَرْضَ﴾] تصوير لعظمته إلى آخره.

أراد أنّ المعنى بهذه العبارة الدلالة[2] على غاية العظمة والكبرياء لأنّ من له ذلك الكرسي لابدّ أن يكون عظيماً غاية العظمة ولذا قال العلّامة التفتازاني: إنّه من باب إطلاق لفظ المركّب الحسّي المتوهّم على المعنى العقلي المحقّق.

قوله: وقال: من قرأ آية الكرسي في دبر كلّ صلاة [مكتوبة] لم يمنعه من دخول الجنّة إلّا الموت[3].

---

١. «ش»: فمن. ٢. «م»: الدالة.

٣. **السنن الكبرى** للنسائي ٦ / ٣٠؛ **الدعاء** للطبراني، ٢١٤؛ **تفسير مجمع البيان** ١٥٧٢؛ **مكارم الأخلاق**، ٢٨٨.

[تحقيق فيما روي في مانعية الموت لدخول الجنّة]

الحديث أورد على ظاهره بأنّ المفهوم منه أنّ الموت يمنع من دخول الجنّة لكنه ليس كذلك بل هو سبب للدخول فيها؛ إذ ما لم يقع الموت لا يقع دخول الجنّة، ومن البيّن أنّ ما هو سبب لشيء لا يكون مانعاً عنه.

والجواب عنه ما أفاده بعض محقّقي الإمامية وهو أنّ سببيته الموت لا ينافي مانعيته لجواز أن يكون أمر[١] سبباً لأمر باعتبار، ومانعاً عنه باعتبار آخر، مثلاً إذا أراد شخص أن ينتقل من مكان إلى مكان يكون ما بينهما مقدار مسافة عشرة أقدام فمن البيّن أنّ وصوله إلى المكان الثاني يتوقّف على أن يرفع القدم على المكان الأوّل ويضعه على موضع آخر، فحصول القدم في الموضع الثاني للوصول إلى المكان المطلوب الحصول ضروري، وكذا عدم حصول القدم في الموضع الثاني للوصول إلى المكان الثاني ضروري؛ لأنّ تحريك القدم من الموضع الثاني لازم فيكون عدم الحصول في الموضع الثاني أيضاً ضرورياً، فالحصول في الموضع الثاني لما كان موقوفاً عليه لحصول[٢] المطلوب فكان سبباً له، ولما كان عدمه أيضاً ضرورياً يكون مانعاً، فظهر من هذا التمثيل أنّ الأمر المعيّن يجوز أن يكون سبباً لأمر آخر باعتبار ومانعاً عنه باعتبار آخر، ووقوع الموت فيما نحن فيه يجوز أن يكون من هذا القبيل؛ لأنّه لمّا كان دخول الجنّة موقوفاً على وقوع الموت فيكون سبباً له وحيث كان ارتفاع الموت أيضاً ممّا لابدّ منه في ذلك بأن يحصل له الحياة بعد الموت فيكون الموت مانعاً أيضاً.

والحاصل أنّ المقرّر المسلّم هو أنّ السبب بالاعتبار الذي يكون سبباً لأمر لا يكون مانعاً عنه، ولا نسلّم أنّ السبب لا يكون مانعاً بشيء من الاعتبارات، وهذا الجواب ظاهر الانطباق على ظاهر المساق، وخال عن ارتكاب التكلّف كما ترى.

---

١. «ل»: ـ أمر.

٢. «م»: بحصول.

وأمّا ما قيل: إنّ إسناد المانعية إلى الموت مجاز والمراد أنّ عدمه مانع فمستبعد جدّاً؛ إذ لا يجوّز أحدٌ من أهل اللسان أن يراد من قولنا: زيد مانع عن كذا؛ إن عدمه مانع، وكلام الله تعالى وكلام[1] رسوله متعاليان عن أمثال هذه التقديرات[2] الباردة مع عدم الاحتياج إليه كما عرفت.

وأيضاً فالقول بأنّ عدم الموت مانع ممنوع؛ لظهور أنّ عدم الموت وارتفاعه سبب لدخول الجنّة، اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ مراد القائل من عدم الموت عدم وقوع الموت بالكلّية، لا عدمه بعد التحقّق.

وقد أجاب بعضهم عن أصل الإيراد بأنّ معنى إلّا الموت: إلّا أنّه يموت.

وحاصل الكلام أنّه لا مانع من دخول الجنّة إلّا أنّه وجب وتقرّر موته، فإنّه لو لم يكن موته مقرّراً لتحقّق دخول الجنّة.

وفيه نظر؛ لأنّ المجيب سلّم أنّ الموت سبب ولذا أوّل الموت بتقرّر الموت، ولا شكّ أنّ تقرّر سبب أمر لا يكون مانعاً عنه؛ كما أن تقرّر فاعل أمر لا يكون مانعاً عنه، ويمكن أن يدفع هذه المناقشة بأنّ الموت وإن كان سبباً إلّا أنّ سببيته[3] اتّفاقية ومبنية على تقدير الواجب تعالى وتقريره، وليس سبباً بالذات، ولو لم يكن مقرّراً لكان يدخل قارئ الآية في الجنّة بهذه الحياة التي اتّصف بها في دار الدنيا، فصحّ أنّه لا مانع من دخول الجنّة سوى أنّه تقرّر في حكمه تعالى أنّ الموت يقع قبل دخول الجنّة، فتأمّل فيه[4].

وبهذا التقرير يندفع شبهة أُخرى عن الجواب الأخير، وهي أنّ حصر المانع في

---

١. «م»: ـ كلام.
٢. «م»: التقريرات.
٣. «ل»: سببية.
٤. في هامش «ع»: ولا حاجة مع هذا الجواب إلى ما تكلّف ويقال: إنّ الموت سبب بلا واسطة والحياة سبب بواسطة، والمراد من الآية بيان السبب بلا واسطة وهي الموت «١٢ منه رحمه الله».

تقرّر الموت غير مسلّم لأنّ الحياة الدنيوية[1] أيضاً مانع ووجه الاندفاع لظهوره غني عن الإظهار.

وأجاب بعض آخر منهم عن أصل الإيراد بأنّ المراد من الموت موت القلب يعني فساد العقيدة، والسبب هو الموت الظاهر فاندفع المحذور، وهو خلاف الظاهر أيضاً، وقد يورد على ظاهر الحديث أيضاً أنّ حصر المانع في الموت محلّ نظر.

إذ لو قرأ أحد هذه الآية مدّة العمر عقيب كلّ فريضة ثمّ ارتدّ العياذ بالله قبيل الموت بلحظة واختار الكفر وانتقل بالكفر عن الدنيا كان الكفر والارتداد مانعان عنه من دخول الجنّة؛ لأنّ الكافر لا يدخل الجنّة لقوله تعالى: ﴿لَا يَدْخُلُونَ ٱلْجَنَّةَ حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِى سَمِّ ٱلْخِيَاطِ﴾[2].

ولا يخفى ظهور جواب هذا الإيراد من الجواب المقدّم على الجواب الأخير، وأيضاً يظهر جوابه بملاحظ تتمّة عبارة الحديث وهو قوله: لا يواظب عليها إلّا صديق أو عابد؛ لأنّ المتبادر من الصديق والعابد أن يكونا موصوفين بالصدق، والعبادة مدّة الحياة إلى وقت الممات، ولا يبعد أن يراد من ضمير لم يمنعه المسلم المتّصف بسلامة العقيدة عن المعتقدات الباطلة إلى آخر العمر، فتدبّر.

[قوله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَيِّ...﴾ (٢٥٦)]

قوله: وقيل: إخبار في معنى النهي أي لا تكرهوا في الدين إلى آخره.

وقد يقال: إنّ قوله تعالى: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾ قد وقع على طريقة قول العرب: أكرهت فلاناً إذا نسبته إلى الكره، وكما يقال: أكفرته وأفسقته وأظلمته إذا نسبته إلى الكفر والفسق والظلم، وكما قال الكميت في مدح أهل البيت عليهم السلام ـ شعر ـ:

---

١. «ل، ع»: الدنيوي.

٢. الأعراف: ٤٠.

وطائفة قد أكفروني بحبّكم وطائفة قالوا مسيء ومذنب[١]

فمعنى الآية لا يقولوا لمن دخل في الإسلام إنّه آمن بالإكراه، ولا تنسبوه إلى ذلك؛ كما قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَىٰ إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾[٢] الآية[٣].

قوله: ﴿يُخْرِجُهُمْ﴾ بهدايته وتوفيقه.

وذلك لأنّه هداهم إليه ونصب الأدلّة عليه ورغّبهم فيه وفعل بهم من الألطاف ما يقوّي دواعيهم إلى فعله؛ لأنّا قد علمنا أنّه لولا هذه الأُمور لم يخرجوا من الكفر إلى الإيمان، فصحّ إضافة الإخراج إليه تعالى لكون هذه الأُمور المعدودة من جهته تعالى؛ كما يصحّ من أحدنا إذا أشار على[٤] غيره بدخول بلد من البلدان، ورغّبه فيه، وعرّفه ما له فيه من الصلاح أن يقول: أنا أدخلت فلاناً البلد الفلاني، وأنا أخرجته من كذا، فافهم.

قوله: ﴿مِنَ النُّورِ﴾ الذي منحوه بالفطرة إلى آخره.

أشار إلى جوابين عمّا يتّجه على ظاهر الآية، وهو أنّه كيف يصحّ إسناد الإخراج من نور الإيمان إلى الكفّار مع أنّهم لم يكونوا داخلين في الإيمان حتّى يخرجوا عنه، وتقرير الجوابين ظاهر.

وقد يجاب بأنّ الجهود كانوا قبل بعثة النبي مؤمنين به بناء على ما وجدوه في كتابهم من نعته وصفته، فلمّا بعث جحدوا وكفروا به.

وقد يجاب بأنّ هذا مبنيّ على مسامحة مشهورة فإنّ الواحد منّا ربّما يقول: إذا حرّمه أبوه من نصيب ميراثه أخرجني أبي من ماله، والحال أنّه لم يكن في المال،

---

١. **مجمع البيان** ٢ / ١٥٠؛ **التبيان** للطوسي ٢ / ٢٨٣.

٢. النّساء: ٩٤.

٣. انظر: **الكشف والبيان عن تفسير القرآن** (تفسير الثعلبي) ٢ / ٢٢٦.

٤. «م»: إلى.

ونظيره قوله تعالى حكاية عن يوسف عليه السلام: ﴿إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[١] وله نظائر من أشعار الفصحاء مذكورة في تفسير الشيخ أبي الفتوح الرازي[٢] رحمه الله إلى آخره.

قوله: [﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَوْلِيَاؤُهُمُ الطَّاغُوتُ﴾] أي الشياطين إلى آخره.

إشارة إلى أنّ الطاغوت وإن كان واحداً لكنّه أُريد به الجمع بقرينة المقام، وهذا جائز في اللغة كما صرّح به الشيخ أبو علي الطبرسي في تفسيره[٣]، ونقل الشيخ أبو الفتوح في تفسيره عن أبي حاتم أنّ العرب يطلق الطاغوت على الواحد والجمع، أمّا الواحد المذكّر ففي قوله تعالى: ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُوا إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُوا أَنْ يَكْفُرُوا بِهِ﴾[٤] وأمّا المؤنّث ففي قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا﴾[٥] وأمّا في الجمع فقوله: ﴿يُخْرِجُونَهُمْ﴾[٦] فلا إشكال.

قوله: وإسناد الإخراج إلى الطاغوت باعتبار التسبّب لا يأبى تعلّق قدرته وإرادته به.

أقول: لكن لا يلائمه ظاهر الإضافة الأُولى فإنّها تقتضي أنّ الإيمان من فعل الله في المؤمن فلو صحّ ذلك بلا تأويل لاقتضت الإضافة الثانية أن يكون الكفر من فعل الشياطين بلا تأويل.

فالصواب أن يصار إلى ما أشرنا إليه من أنّ إسناد الإخراج الأوّل إلى الله تعالى باعتبار فعل الألطاف ونصب الأدلّة كما أنّ إسناد الثاني إلى الطاغوت باعتبار ما يفعلونه من تزيين فعل الكفر، ويكون الفاعل في الصورتين هو العبد كما ذهب إليه أهل العدل.

---

١. يوسف: ٣٧.
٢. **روض الجنان وروح الجنان** ٣/ ٤١٩.
٣. **تفسير مجمع البيان** ٢/ ١٦٥.
٤. النّساء: ٦٠.
٥. الزّمر: ١٧.
٦. انظر: **روض الجنان وروح الجنان** ٣/ ٤١٨.

[ما أفاده السيّد المرتضى في المقام]

وقد فصّل السيّد الشريف المرتضى علم الهدى ﷺ الكلام في هذا المقام على وجه يتّضح به المرام، فقال في كتاب الغرر:

إن سأل سائل وقال: أليس ظاهر هذه الآية يقتضي أنّ الله هو الفاعل للإيمان فيهم؛ لأنّ النور هاهنا كناية عن الإيمان والطاعات، والظلمة كناية عن الظلم والمعاصي، ولا معنى لذلك غير ما ذكرناه، وإذا كان مضيفاً إليه للإخراج إليه[١] فهو الفاعل لما كانوا به خارجين وهذا خلاف مذهبكم.

الجواب قلنا: أمّا[٢] النور والظلمة المذكوران في الآية فجائز أن يكون المراد بهما الإيمان والكفر، وجائز أيضاً أن يراد بهما الجنّة والنار والثواب والعقاب، وقد يصحّ الكناية عن الثواب والنعيم في الجنّة بأنّه نور وعن العقاب في النار بأنّه ظلمة، وإذا كان المراد بهما الجنّة والنار ساغت[٣] إضافة إخراجهم من الظلمات إلى النور إليه سبحانه وتعالى؛ لأنّه لا شبهة في أنّه تعالى هو المدخل للمؤمن في الجنّة والعادل به عن طريق النار، والظاهر بما ذكرناه أشبه لأنّه يقتضي أنّ المؤمن الذي ثبت كونه مؤمناً يخرج من الظلمة إلى النور، فلو حمل على الإيمان والكفر لتناقض المعنى، ولصار تقدير الكلام أنّه يخرج المؤمن الذي قد تقدّم ذكره[٤] وكونه مؤمناً من الكفر إلى الإيمان وذلك لا يصحّ.

وإذا كان الكلام يقتضي الاستقبال في إخراج من قد ثبت كونه مؤمناً كان حمله على دخول الجنّة والعدول بهم[٥] عن طريق النار أشبه بالظاهر على أنّا لو حملنا الكلام على الإيمان والكفر لصحّ ولم يكن مقتضياً لما توهّمه[٦] ويكون وجه إضافة

---

١. في المصدر: كان مضيف الإخراج إليه.
٢. في المصدر: إنّ.
٣. في النسخ: ساغ.
٤. في المصدر: ـ ذكره.
٥. في المصدر: به.
٦. في المصدر: توهّموه.

الإخراج إليه وإن لم يكن الإيمان من فعله من حيث دلّ وبيّن وأرشد ولطف وسهل، وقد علمنا أنّه لولا هذه الأُمور لم يخرج المكلّف من الكفر إلى الإيمان فيصحّ إضافة الإخراج إليه لكون ما عددناه من جهته وعلى هذا يصحّ من أحدنا إذا أشار على غيره بدخول بلد من البلدان ورغّبه في ذلك وعرّفه ما فيه من الصلاح أو مجانبة فعل من الأفعال أن يقول: أنا أدخلت فلاناً البلد الفلاني، وأنا أخرجته من كذا وكذا، وأنتشته منه ويكون وجه الإضافة ما ذكرناه من الترغيب وتقوية الدواعي، ألا ترى أنّه تعالى قد أضاف إخراجهم من النور إلى الظلمات [ومن الإيمان] إلى الطواغيت[١] وإن لم يدلّ ذلك على أنّ الطاغوت هو الفاعل للكفر في الكفّار بل وجه الإضافة ما تقدّم؛ لأنّ الشياطين يغوون ويدعون إلى الكفر ويزيّنون فعله، فتصحّ إضافته إليهم من هذا الوجه، والطاغوت هو الشيطان وحزبه، وكلّ عدوّ لله صدّ عن طاعته، وأغوى بمعصيته يصحّ إجراء هذه التسمية عليه فكيف اقتضت الإضافة الأُولى أنّ الإيمان من فعل الله في المؤمن ولم تقتض[٢] الإضافة الثانية، أنّ الكفر من فعل الشياطين في الكفّار لولا قلّة[٣] تأمّل المخالفين وغفلتهم.

وبعد فلو كان الأمر على ما ظنّوه لم[٤] صار الله تعالى ولياً للمؤمنين وناصراً لهم على ما اقتضته الآية والإيمان من فعله [تعالى] لا من فعلهم، ولم[٥] كان عاذلاً[٦] للكفّار ومضيّفاً لولايتهم إلى الطاغوت والكفر من فعله فيهم ولم فصل بين الكافر والمؤمن في باب الولاية وهو المتولّي لفعل الأمرين فيهما، ومثل هذا لا يذهب على أحد ولا يُعرض عنه أحد[٧] إلّا معاند مغالط لنفسه[٨].

---

١. في المصدر: الطاغوت.
٢. في النسخ: ولم يقتض.
٣. في المصدر: لولا بله.
٤. في المصدر: لما صار.
٥. في المصدر: لما كان.
٦. في المصدر: خاذلاً.
٧. في المصدر: ـ أحد.
٨. **أمالي المرتضى** ٣/ ١٠٠ ـ ١٠١.

[قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِيمَ فِى رَبِّهِۦٓ...﴾ (٢٥٨)]

قوله: وحمله على المحاجة.

وإنّما أطلق عليه المحاجة لا المجادلة لأنّ في زعمه أنّ له حجّة وهذه المحاجة عند كسر الأصنام قبل إلقاءه في النار أو بعده وجعلها برداً وسلاماً كما روي عن الصادق عليه السلام[١].

قوله: وهو حجّة على من منع إيتاء الله الملك للكافر من المعتزلة.

أقول: فيه نظر؛ لأنّ المراد من الملك في الآية الكريمة نعيم الدنيا وسعة المال والملك على هذا الوجه جائز أن ينعم الله تعالى به على كلّ أحد، فأمّا الملك بتمليك الأمر والنهي وتدبير أُمور الناس، وإيجاب الطاعة على الخلق، فلا يجوز أن يؤتيه الله إلّا من يعلم أنّه يدعو إلى الصلاح والسداد والرشاد دون من يدعو إلى الكفر والفساد، ولعلّ مراد بعض المعتزلة منع إيتاء الله الملك بالمعنى الثاني للكافر فلا حجّة في الآية عليه، وهو ظاهر على أنّ البلخي ذهب إلى أنّ الضمير يعود إلى إبراهيم، فإنّ الحبس والإطلاق والأمر والنهي كان من جهة الله تعالى إلى إبراهيم عليه السلام، وإنّما كان نمرود يفعل ذلك على وجه القهر والغلبة، لا من جهة ولاية شرعية، فانهدم الاحتجاج عن أُسّه[٢] كما لا يخفى[٣].

قوله: [﴿قَالَ إِبْرَٰهِيمُ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَأْتِى بِٱلشَّمْسِ مِنَ ٱلْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ ٱلْمَغْرِبِ﴾]

---

١. **تفسير مجمع البيان** ٢ /١٦٧.

٢. في هامش «ع، م، هـ»: والحاصل أنّ الكافر والفاسق وإن ملك أو غلب فليس ملكه أو غلبته مما يوتيه الله تعالى لقوله تعالى: ﴿**لا ينال عهدي الظالمين**﴾ [البقرة: ١٢٤] وكيف يكون ذلك من إيتاء الله وقد أمر بقصر يده عنه وإزالة ملكه «١٢ منه».

٣. في هامش «ع، م، هـ»: وقال المحشّي الفاضل: إنّ إيتاء الملك كالإقدار والتمكين فلا حاجة للمعتزلي إلى منعه بناء وعلى أنّ إيتاء الملك له قبيح ولا يجوز منه القبيح، انتهى [**حاشية عصام**، المخطوط، ١٦٣] ودفعه يظهر ممّا قررناه بأدنى تأمّل «١٢ منه رحمه الله».

أعرض إبراهيم عن الاعتراض إلى آخره.

[وجه إعراض إبراهيم لدفع اعتراض الخصم والانتقال إلى دليل آخر]

إشارة إلى دفع سؤال يتوجّه في هذا المقام وهو أنّه ما كان ينبغي للنبي ﷺ أن ينتقل عن الحجّة الأُولى من غير تعرّض لدفع اعتراض الخصم، بل كان عليه إزاحة الشبهة دفعاً لتوهّم الأفحام.

وحاصل جواب المصنّف على ما أوضحه فخر الدين الرازي في كتاب الأربعين أنّ الدليل كان شيئاً واحداً وهو حدوث ما لا يقدر الإنسان على إحداثه وهو يدلّ على قادر آخر غير الخالق، ثمّ هذا المعنى له أمثلة: أحدها الإحياء والإماتة وثانيها طلوع الشمس فكان هذا انتقالاً من مثال إلى مثال، أمّا الدليل فشيء واحد في الحالين، انتهى.

ومحصّل جواب الكشّاف على ما أوضحه الفاضل التفتازاني في حاشيته أنّ ذلك إنّما يكون إذا كانت للشبهة قوّة والتباس على السامعين، وأمّا في الشبهة الواهية فيحسن الإعراض عنها وعدم الالتفات؛ سيّما مع المجادل الأحمق الخارج عن دائرة التوجيه، فإنّ الأليق بحالة الانتقال إلى دليل أوضح وأجلى بحيث لا يجد فيه الخصم مجال الجواب أصلاً ليلزم انقطاعه بغتة و[1] من أوّل الأمر.

قال التفتازاني: ولا يخفى أنّه لا يتأتّى في طلوع الشمس وغروبها مثل شبهة الحياة والموت التي ربّما يلتبس على بعض الأغبياء من السامعين، أمّا الإتيان من المغرب فظاهر، وأمّا ادّعاء أنّه الذي يأتي بها من المشرق فلأنّه جرى على هذه دهور، ولا أثر من نمرود، انتهى كلامه.

وأقول: فيه نظر؛ لأنّ ما ذكره في وجه عدم إمكان ادّعاء نمرود لإتيانه الشمس

---

١. «م»: ـ و.

من المشرق جار في جانب الموت والحياة؛ فإنّ تعاقب الموت[١] في أولاد آدم وغيرهم من الحيوانات أمر قد جرى على صفحات الدهور، ولا أثر من نمرود.

وقد أجاب بعض مفسّري الإمامية عن أصل السؤال أيضاً بأنّ ما ذكره إبراهيم عليه السلام ثانياً لم يكن انتقالاً عن الحجّة الأُولى؛ بل هو نصرة للدليل الأوّل، وتتميم له بما حاصله أنّ من شأن من يقدر على إحياء الأموات وإماتة الأحياء أن يقدر على إتيان الشمس من المشرق والمغرب فإن كنت قادراً على ذلك فأت بها[٢] من المغرب.

إن قيل: كان من الجائز حينئذ أن يقول نمرود لإبراهيم: قل لربّك أن يأتي بها من المغرب فهل كان الله يجيب ذلك بدعوة إبراهيم؟

قلنا: نعم وكان ذلك معجزاً لإبراهيم وخارقاً للعادة، ولمّا علم نمرود أنّ إبراهيم إذا دعا ذلك أجابه الله لم يقل ذلك، وقد روي عن الصادق عليه السلام أنّ إبراهيم قال لنمرود: أحي من قتلته إن كنت صادقاً، ثمّ استظهر عليه بما قاله ثانياً، غاية الأمر أنّه مطوي في الكلام، والله أعلم بحقائق المرام[٣].

قوله: [﴿وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾ الذين ظلموا أنفسهم] بالامتناع عن قبول الهداية.

قال المحشي الخطيب: إنّما فسّره بذلك؛ لأنّ الشخص قد يكون كافراً ظالماً ثمّ يصير مؤمناً؛ لكن الظالم الذي لا يهديه الله من خلق؛ للإباء والامتناع عن قبول الحقّ، انتهى.

وفيه أنّ الشبهة المذكورة لا تندفع بالتفسير المذكور لأنّ الشخص قد يكون

---

١. في «ش» زيادة: والحياة.
٢. في النسخ: لها.
٣. في هامش «ع، م، هـ»: ويؤيّد هذا ما سيذكره المصنّف في شأن نزول قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْىِ ٱلْمَوْتَىٰ﴾ [البقرة: ٢٦٠] حيث قال: لمّا قال نمرود: أنا أُحيي وأُميت، قال له: إنّ إحياء الله بردّ الروح إلى بدنها إلى آخره «١٢ منه».

ظالماً لنفسه بالامتناع عن قبول الهداية ثمّ يصير مؤمناً، وأمّا تقييد الظالم بكونه مخلوقاً للإباء فليس مذكوراً في التفسير المذكور تدبّر.

[قوله تعالى: ﴿أَوْ كَالَّذِى مَرَّ عَلَىٰ قَرْيَةٍ وَهِىَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ...﴾ (٢٥٩)]

قوله: ويؤيّده[١] نظمه مع نمرود.

[وجه عطف قصّة المارّ على قصّة نمرود]

قال في الكشّاف: المارّ كان كافراً بالبعث وهو الظاهر لانتظامه مع نمرود في سلك[٢].

واعترض عليه صاحب الانتصاف بأنّ استدلاله على كفر المارّ بانتظامه مع نمرود معارض بانتظامه مع إبراهيم عليه السلام[٣].

فإن قلت: انتظامه[٤] مع الكافر فإنّ قصّة المارّ عطف على قصّة نمرود عطف تشريك في الفعل منطوقاً به في الأُولى، محذوفاً في[٥] الثانية، مدلولاً عليه بذكره

---

١. في هامش «ع، م، هـ»: هذا التأييد إنّما يتمّ لو لم يكن من تتمّة معارضة إبراهيم عليه السلام وقد يقال: يؤيّد كونه عزيزاً أن يكون مثالاً للإخراج من الظلمات إلى النور كما أنّ نمرود مثال للإخراج من النور إلى الظلمات فيكون الإتيان مثالين لم سبق من حال المؤمنين والكافرين ويتّجه عليه أنّ المناسب حينئذ العطف بالواو لا بـ«أو» وأيضاً قد سبق أنّ إبراهيم عليه السلام مثال للإخراج من الظلمات إلى النور فلا حاجة إلى مثال آخر، تدبّر «١٢ منه رحمه الله».

٢. **الكشّاف** ١ / ٣٨٩.

٣. **الإنصاف فيما تضمّنه الكشّاف** ١ / ٣٨٩.

٤. في هامش «ع، م، هـ»: قال الفاضل التفتازاني: وما يقال من أنّه قد انتظم مع إبراهيم عليه السلام أيضاً في سلك ليس بمستقيم وإنّما ذلك مجرّد مقارنة في الذكر إذ لم يذكر على الوجه الذي ذكر إبراهيم وهو معنى الانتظام في السلك، نعم لو قيل الانتظام في سلك يدلّ على كونه مؤمناً ليكون الإتيان توضيحاً وتمثيلاً وتفصيلاً لما سبق من الإخراج من الظلمات إلى النور وبالعكس لكان شيئاً، انتهى «١٢ منه رحمه الله».

٥. في المصدر: من.

أوّلاً، وقصّة إبراهيم مصدّرة بالواو التي لتحسين النظم فينوط[١] بين جمل متعاطفة للتحسين بخلاف «أو» فإنّها تأتي لا تستعمل[٢] إلّا مشتركة.

عارضناه[٣] بما[٤] بين قصّة المارّ وبين قصّة إبراهيم عليه السلام من التناسب المعنوي فإنّ كليهما طلباً معانيه الإحياء اعتباراً لمعنى أولى ويؤكّد إيمان المارّ تحرّزه في قوله: ﴿يَوْمًا اَوْ بَعْضَ يَوْمٍ﴾ حذاراً من الكذب، ولا يحصل الحذر من معطّل.

فإن قال: إنّما قال ذلك بعد أن آمن.

قلنا: على القول بكفره ما آمن إلّا بعد تبيّن الآيات بقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ اَعْلَمُ اَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، وعلى الحكاية التي أوردها المصنّف من أنّ المارّ أماته الله ضحىً، فلمّا رآى بقية من الشمس قال: أو بعض يوم، إشكال؛ إذ كان يجب أن يقول: بل بعض يوم مضرباً عمّا اعتقده أوّلاً بالجزم الذي حصل ثانياً، والظاهر أنّ المارّ كان جازماً أوّلاً ثمّ شكّ لا غير، واتّباع ظاهر الآية أولى من اتّباع حكاية لا يثبت.

قال صاحب الإنصاف[٥]: كلام صاحب الانتصاف حسن إلّا قوله: مثل هذا التحرّز لا يصدر من[٦] معطّل، فإنّه ليس كذلك فإنّ الغرض إذا انتفى ترجّح الصدق عند كلّ أحد، لا سيّما من سئل عند ظهور آية باهرة وإن لم يؤمن بعد لا سيّما إذا أُريد إرشاد داهش متحيّر فسئل ليعلم فإنّه لا يكذب غالباً[٧].

وقال العلّامة الرازي: أقول: لقائل أن يرجّح ما قاله المصنّف بأنّ قصّة المارّ لمّا عطفت على قصّة نمرود لمشاركتها في معنى التعجيب من محاجّة نمرود ومن قول المارّ: أنّى يحيي هذه، إنكاراً لقدرة الله تعالى على الإحياء كان المارّ كافراً إذ لو كان

---

١. في المصدر: حتّى تتوسّط.
٢. «ش، ل»: لا يستعمل.
٣. «ش»: عارضاً.
٤. في المصدر: فنقول: فهو معارض بها.
٥. «ش»: الانتصاف.
٦. في المصدر: عن.
٧. انظر: **الإنصاف فيما تضمّنه الكشّاف** ١/٢٨٩ ـ ٢٩٠.

مؤمناً غير منكر لما كان موضعاً للتعجيب من قوله كما لم يعجب من قول إبراهيم عليه السلام لا يقال: التعجيب من الإحياء لأنّ قوله لأنّ الإحياء من قصّة إبراهيم عليه السلام موجود مع عدم التعجيب من قوله.

وأمّا الإشكال الذي ذكره فغير وارد لوجهين:

أحدهما أنّ الإضراب والإتيان بـ«بل» إنّما يلزم لو كان الآتي بعد «أو» متيقّناً، فأمّا إذا كان مشكوكاً فيه فلا، وأيضاً فما المخصّص الموجب للإضراب على تقدير كون المارّ كافراً دون أن يكون مؤمناً.

والثاني لم لا يجوز أن يكون «أو» بمعنى «بل» كما في قول الشاعر ـ شعر ـ:

بدت مثل قرن الشمس في رونق الضحى
وصورتها أو أنت في العين أملح[1]

وكما في قوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَاهُ إِلَىٰ مِائَةِ أَلْفٍ أَوْ يَزِيدُونَ﴾[2] وقوله: ﴿كَلَمْحِ ٱلْبَصَرِ أَوْ هُوَ أَقْرَبُ﴾[3].

قوله: [﴿لَمْ يَتَسَنَّهْ﴾] لم يتغيّر بمرور الزمان الملائم.

[دلالة الآية على صحّة الرجعة]

أن يقال: لم يتغيّر بمرور السنين، وممّا ينبغي أن ينبّه عليه في هذا المقام أنّ الآية تدلّ[4] على صحّة الرجعة وفساد قول من أنكرها واستبعدها، وذلك لأنّه تعالى إذا جاز أن يحفظ مئة سنين الطعام والشراب الذين يسرع إليهما التغيّر عادة، ويخرق العادة في صيانتهما عن التغير لحكمة[5] ومصلحة، فلم لا يجوز أن يحفظ بخلاف العادة شخصاً أناط بوجوده صلاح الدارين مئة سنين أو أكثر، بحيث لا يشيبه مرور

---

١. **أمالي المرتضى** ٣/١٤٥.
٢. الصّافّات: ١٤٧.
٣. النّحل: ٧٧.
٤. في النسخ: يدلّ.
٥. «ش، ل، م»: بحكمة.

السنين ولا يضعفه تعاقب الأدوار، وكذا إذا لم ينكر أن يبقى الله تعالى حماراً مئة سنة على رأس ميّت لا يرعى الكلأ ولا يشرب الماء، فلم ينكر أن يُبقي سبحانه شخصاً فاضلاً وإنساناً كاملاً في الدنيا يأكل ويشرب ويجيء ويذهب.

روي عن ابن عبّاس في قصّة طويلة أنّه لمّا جاء عزير إلى قومه ووصل إلى بيته وأهله فبعد ما لم يعرفوه واستبعدوا كونه عزيراً قال له ابنه: إنّ عزيراً قد كان له خال بين كتفيه يتلألأ كالنجوم، فكشف عزير عن كتفيه حتّى تبيّن الحال وظهر صدق المقال، فوربّ خال تدلّ على حال[1]، فإن كان العزير بين كتفيه خال تحت الثياب فلصاحب الزمان على خدّه الأيمن خال كأنّه كوكب درّي بها يزول ظلمة الارتياب، والله أعلم بالصواب.

قوله: ﴿كَيْفَ نُنْشِزُهَا﴾ كيف نحييها إلى آخره.

[معنى «الإنشاز»]

قال المحشّي الفاضل: يعني أُريد بالإنشاز الإحياء اللازم له، وأشار بقوله: أو نرفع [له] أنّه يحتمل أن يراد به حقيقته[2] في الصحاح إنشاز عظام الميّت رفعها إلى مواضعها وتركيب بعضها مع بعض[3]، انتهى.

وفيه تأمّل؛ إذ لا يخلو إمّا أن يصحّ إرادة المعنى الحقيقي أو لا يصحّ، وعلى الأوّل ينبغي أن لا يجوز إرادة المعنى المجازي لتوقّفه على قرينة تدلّ على عدم إرادة المعنى الحقيقي، وعلى الثاني ينبغي أن لا يجوز إرادة المعنى الحقيقي وهو ظاهر.

وأيضاً كون الإحياء لازماً للإنشاء بمعنى رفع بعض الأجزاء على بعض وتركّبه عليه، فيه خفاء إلّا أن يقال: المراد من اللزوم اللزوم في الجملة كما اعتبره أهل

---

١. لم أعثر عليه.
٢. في المصدر: حقيقة.
٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٦٤.

العربية، فإنّ إنشاز عظام الميّت أعنى رفعها إلى مواضعها وتركيب بعضها مع بعض ربّما ينتقل منه الذهن إلى إحيائه، تأمّل.

قوله: والجملة حال.

[إعراب ﴿كَيْفَ نُنْشِزُهَا﴾ في الآية]

قال في البحر: الجملة الاستفهامية لا يقع حالاً، وإنّما يقع كيف وحدها حالاً، والذي يقتضيه النظر أنّ الجملة بدل من العظام، أي أنظر إلى حال العظام ننشزها كيف.

قوله: فحذف الأوّل.

أي أسقط من اللفظ وجعل موضعه الضمير، وفيه دليل على مذهب البصريين حيث أعمل الثاني؛ إذ لو كان العمل للأوّل لزم حذف المفعول في الثاني وهو غير المختار، فالتركيب من قبيل ضربني وضربت زيداً، هكذا يستفاد من الكشّاف[1] وحواشيه.

وقد يقال: إنّه من باب الإبهام والتفسير لا من باب التنازع؛ لأنّهم قالوا: لا بدّ في التنازع من اشتراك العاملين بالعطف، أو كون العامل الثاني معمولاً للأوّل حتّى لا يكون العامل أجنبياً، فإنّهم صرّحوا بعدم جواز أكرمت أهنت زيداً.

وقال في التفسير الكبير: الصحيح أن يجعل فاعل «تبيّن» الضمير الراجع إلى ما ذكر من أمر الإماتة والإحياء على سبيل المشاهدة، ومعناه أنّي قد علمت مشاهدة ما كنت أعلمه قبل ذلك استدلالاً[2].

قوله: أو ما قبله.

قال المحشّي الفاضل: عطف على ما بعده أي يفسّره ما قبله أي فلمّا تبيّن له ما

---

١. انظر: **الكشّاف** ١ / ٣٩١.

٢. **تفسير الرازي** ٧ / ٣٩.

أشكل عليه، قيل[١]: والأولى فلمّا تبيّن له الإحياء المستغرب[٢]؛ لأنّه السابق [بعينه] ولم يسبق بعنوان ما أشكل عليه[٣]، انتهى.

ولك أن تقول: الأولى أن يكون عطفاً على قوله: يفسّره ما بعده، بتقدير المبتدأ عطف جملة على جملة، أي أو مرجعه ما قبله؛ لأنّ مفسّر الشيء يكون بعده لا قبله، وفي بعض النسخ: تفسيره ما بعده؛ بصيغة المصدر؛ فعلى هذا يكون المعطوف والمعطوف عليه جملتين اسميّتين، تدبّر.

قوله: وقرأ حمزة والكسائي ﴿قَالَ اَعْلَمُ﴾ على الأمر، والأمر مخاطبة إلى آخره.

قال في الكشّاف: فإن قلت: فإن كان المارّ كافراً كيف يسوغ أن يكلّمه الله؟

قلت: كان الكلام بعد البعث ولم يكن؛ إذ ذاك كافراً[٤]، انتهى كلامه.

واعترض عليه صاحب الانتصاف بأنّا لا نسلّم امتناع ما ذكره فإنّ الله تعالى خاطب إبليس بقوله: ﴿ٱخْرُجْ مِنْهَا﴾[٥] والكافر[٦] بقوله: ﴿ٱخْسَـُٔوا فِيهَا وَلَا تُكَلِّمُونِ﴾[٧]، وكذا قوله: ﴿وَلَا يُكَلِّمُهُمُ ٱللَّهُ﴾[٨] أي بما يسرّهم، وجوابه أعجب؛ لأنّ الإيمان إنّما حصل بعد ما تبيّن له أمر الإماتة والإحياء وكان قبل ذلك متكلّماً[٩] بقوله: ﴿كَمْ لَبِثْتَ﴾ وكيت وذيت وكان إذ ذاك كافراً[١٠].

وأجاب عنه العلّامة الرازي ﷺ بأنّ لقائل أن يقول: الظاهر أنّ تكليم الله إذا لم يكن على وجه الطردّ والإهانة لا يكون إلّا مع المؤمن ويحتمل أنّه آمن من عقيب بعثه قبل سؤاله: كم لبثت ولا مانع من تبيّن أمر الإحياء عقيب[١١] البعث قبل السؤال

---

١. في المصدر: ـ قيل.
٢. في المصدر: الموتى.
٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٦٤.
٤. **الكشّاف** ١/ ٣٩١.
٥. الأعراف: ١٨.
٦. في المصدر: الكفّار.
٧. المؤمنون: ١٠٨.
٨. البقرة: ١٧٤؛ آل عمران: ٧٧.
٩. «ل، م»: مكلّماً.
١٠. انظر: **الإنصاف فيما تضمّنه الكشّاف** ١/ ٢٩٠.
١١. «م»: قبل.

انتهى.

وقد يجاب بأنّ مراد صاحب الكشّاف عدم تسويغ مكالمة الله تعالى مع الكفّار في دار التكليف؛ لأنّها معجزة خارقة وتكريم ظاهر، سيّما والخطاب خطاب ملاطفة فلا نقض بمخاطبة إبليس وأهل النار.

وقال الفاضل التفتازاني: الأولى[١] تجويز أن يكلّم الله الكافر لقصد الهداية كما جاز للإهانة مثل ﴿ٱخْرُجْ مِنْهَا﴾[٢] و ﴿ٱخْسَـُٔوا فِيهَا﴾[٣] فتأمّل.

قوله: قال له: إنّ إحياء الله تعالى بردّ الروح.

قال المحشّي الفاضل: هذا إنّما يصحّ لو كان مراد إبراهيم عليه السلام بقوله: ﴿رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْيِى وَيُمِيتُ﴾ أنّه يردّ الروح إلى البدن، والظاهر أنّه لم يرد بالحياة حياة بعد الموت وإلّا لقال: يميت ويحي[٤]، انتهى.

ويمكن أن يقال: الظاهر أنّ إبراهيم عليه السلام أراد بقوله الذي يحي ويميت مطلق الحياة أعمّ من أن يكون قبل الموت أو بعده فلمّا قال نمرود: أنا أُحي وأُميت، صحّ أن يقول إبراهيم عليه السلام: إنّ إحياء الله تعالى يكون بردّ الروح.

[قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ رَبِّ أَرِنِى كَيْفَ تُحْيِى ٱلْمَوْتَىٰ...﴾ (٢٦٠)]

قوله تعالى: ﴿قال أو لم تؤمن﴾.

للشيخ عزّ الدين عبد السلام هاهنا سؤال ذكره في سؤالاته الثمانية عشر الذي لم يجب عنها ونقلها الشيخ نور الدين علي بن غرّاق في تذكرته وقال: أوردتها هاهنا مجموعة لأنظر فيها إن شاء الله تعالى لعلّ الله يفتح بالجواب عنها.

---

١. «ش»: الأوّل.
٢. الأعراف: ١٨.
٣. المؤمنون: ١٠٨.
٤. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٦٤.

[حكمة السؤال بقوله ﴿أَوَلَمْ تُؤْمِنْ﴾ مع أنّه تعالى عالم بكلّ شيء]

وحاصل السؤال أنّه ما فائدة الاستفهام والسؤال مع أنّه تعالى لا يخفى عليه خافية، والجواب أنّ الاستفهام هاهنا للتقرير؛ أي قد أمنت لا محالة فلم تسأل فهو شهادة من الله تعالى على إيمان إبراهيم عليه السلام ونظيره قول الشاعر ـ شعر ـ:

ألستم خير من ركب المطايا وأندى العالمين بطون راح[1]

فإنّ المراد أنّكم كذلك، ويمكن أن يجاب أيضاً بأنّ هذا من قبيل الكلام مع الأحبّة بما كان معلوماً للسائل والمخاطب كما فعل الله تعالى بموسى في قوله: ﴿وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَا مُوسَىٰ﴾[2] الآية فتأمّل.

قوله: قل لهنّ تعالين إلى آخره.

فيه أنّ دعاء الجماد قبيح، فالمراد الإشارة إليها والإيماء لتقبل عليه إذا أحياه الله، اللّهم إلّا أن يقال: إنّ القبيح إنّما هو دعاء الجماد الذي لا يتوقّع حياته وإجابته بقدرة الله تعالى وإخباره عن ذلك، ولهذا روي أنّ إبراهيم عليه السلام قال عند دعائهنّ: أجيبي بإذن الله، أو يقال: في الكلام حذف فكأنّه قال: فقطّعهنّ ثمّ اجعل على كلّ جبل من كلّ واحد منهنّ جزء، فإنّ الله يحيهنّ فإذا أحياهنّ فادعهنّ، فيكون الدعوة بعد أن صارت أحياء، فتأمّل.

[قوله تعالى: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِى سَبِيلِ ٱللهِ ...﴾ (٢٦١)]

قوله: نزلت في عثمان فإنّه جهّز جيش العسرة إلى آخره.

١. مجمع البيان ٢ /١٧٨؛ تفسير الرازي ٢ /١٦٩.
٢. طه: ١٧.

[إبطال ما روى القوم بنزول الآية في عثمان وأبي بكر بأدلّة متعدّدة]

أقول: قد أجرى الله تعالى الحقّ على لسان قلم المحشّي الفاضل في هذا المقام، حيث اعترض على المصنّف بأنّه خصّص نزول الآية بعثمان وعبد الرحمن ولا أكثر[1] تجهيزاً من الصدّيق في هذا الجيش، وكان أصحاب التجهيز الكثير غيرهم أيضاً[2]، انتهى كلامه.

ثمّ أقول: وأعجب من ذلك أنّهم في بحث الإمامة من كتبهم الكلامية يخصون تجهيز جيش العسرة بعثمان فقط، ترويجاً لحال عثمان على من يطعن فيه، وفي استحقاقه للخلافة، ولعمري أنّه لو تذكّر المحشّي احتياج أصحابه إلى تمحّل ذلك التخصيص لكسر القلم وحصل له غاية الألم؛ لكن الكذوب[3] لا حافظة له، وفي كتاب البدع المحدثة بعد رسول الله ﷺ أنّ جيش العسرة هو الجيش الذي خرج به رسول الله ﷺ إلى غزوة تبوك وكان الجيش يومئذ مع رسول الله ﷺ خمسة وعشرون ألفاً[4] غير الأتباع، وقد جاء في روايات أهل السنّة أنّ رسول الله ﷺ استدعى من القوم تقوية من لا قوّة له من المسلمين، فقال عثمان: عليّ مئة راحلة، فساقها إلى رسول الله ﷺ ففرّقها على قوم من المسلمين، ثمّ استدعى رسول الله صلّى الله عليه وآله التقوية من الأقوياء فقال عمر: عليّ مئة راحلة أُخرى، فساقها إليه ففرّقها كذلك، ثمّ ساق آخرون ما قدروا عليه[5].

فلينظر العاقل بعد تسليم روايتهم أنّ مئة رجل ركبوا على رواحل عثمان كم هم من خمسة وعشرون ألفاً، فكيف لا يتخوّفون ولا تستحيون أن يقولوا: إنّ عثمان

---

١. في المصدر: الأكثر.
٢. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٦٥.
٣. «ش، ل»: الكذب.
٤. في هامش «ع، م، هـ»: قال البكحري المصري الشافعي في سيره: وكان معه عليه السلام ثلاثون ألفاً، وفي الإكليل: أكثر من ثلاثين، وقال أبو ذرعة: سبعون، وفي رواية عنه أربعون ألفاً «١٢ منه رحمه الله».
٥. **الاستغاثة** لأبي القاسم الكوفي ٢ / ٥٥.

جهّز جيش العسرة بماله.

وممّا يدلّ على بطلان ذلك أنّه قد أنزل الله تعالى في سورة التوبة يصف قوماً جاؤوا إلى رسول الله صلّى الله عليه وآله من جيش العسرة يسألونه أن يحملهم ويقوّيهم بما يستعينوا به على الجهاد، فلم يكن عند رسول الله ﷺ شيء ممّا يقوّيهم فرخص لهم في التخلّف عنه؛ إذ لم يجد ما يقوّيهم به، وتلك حال ضرورة، فانصرفوا عنه يبكون أسفاً منهم على الجهاد وما يفوتهم منه لضعفهم، فوصفهم الله في كتابه فسمّوا الباكين فقال: ﴿لَيْسَ عَلَى ٱلضُّعَفَآءِ وَلَا عَلَى ٱلْمَرْضَىٰ وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى ٱلْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ [وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ *] وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ إِذَا مَآ أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَآ أَجِدُ مَآ أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ ٱلدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَجِدُوا مَا يُنْفِقُونَ﴾[1].

وقد علم جميع أهل الأثر أنّ عثمان كان يومئذ أكثرالصحابة مالاً، فلم يجهّز أُولئك الضعفاء الذين كانوا راغبين في الجهاد، وقد كان يمكنه ذلك.

وأمّا ما نسبه المحشّي وأصحابه إلى أبي بكر من أنّه كان أكثر إنفاقاً من عثمان وغيره، فذلك أظهر تمحّلاً وأبين بطلاناً، ولعلّهم كما جعلوا أفضلية الخلفاء الثلاثة بعضهم على بعض تابعاً لترتيب الخلافة حاولوا إطّراد هذه المناسبة في سائر الأحوال، فجعلوا كثرة إنفاقهم وقلّته أيضاً تابعاً لذلك، وإن خلا الواقع عن ذلك كلّاً أو بعضاً.

والعجب من دعواهم الإنفاق لرجل قد عرف مذ كان بالفقر وسوء الحال، ومن أطّلع على النقل والآثار، وأشرف على السير والأخبار، لم يخف عليه فقر أبي بكر وصعلكته، وحاجته ومسكنته، وضيق معيشته وضعف حيلته، وأنّه كان في الجاهلية معلّماً وفي الإسلام خيّاطاً، كما ذكره البخاري في صحيحه، وكان أبوه سيء الحال

---

١. التّوبة: ٩١ ـ ٩٢.

ضعيفاً يكابد فقراً مهلكاً، ومعيشته ضنكاً، لكسبه أكثر عمره من صيد القماري والدباسي لا يقدر على غيره، فلمّا عمّي وعجز ابنه عن القيام به إلتجأ إلى عبد الله بن جدعان فنصبه ينادي على مائدته كلّ يوم لإحضار الأضياف، وجعل له على ذلك ما يقوته من الطعام، فمن أين كان لأبي بكر هذا المال، وهذه حاله وحال أبيه في الفقر والاختلال[١]؟

والحاصل أنّ أبا بكر لو كان ذا مال لكفى أباه وأيضاً كانت بنته أسماء تنقل النوى من أرض الزبير الذي أقطعه رسول الله صلى الله عليه وآله على رأسها، قالت: وهي من منى على ثلثي فرسخ[٢]، كما أخرجه البخاري[٣] أيضاً، فهي أولى بالصدقة التي ذكروه عن أبي بكر للمسلمين؛ إذ لا صدقة وذو رحم محتاج.

وأيضاً قد صرّح البكحري المصري الشافعي في سيره بأنّ أبو بكر لم يكن حين خرج الرسول عليه السلام مع عمّه أبي طالب إلى الشام في حال أن يملك ولا ملك بلالاً إلّا بعد ذلك بنحو ثلاثين عاماً، انتهى كلامه.

وأيضاً قد صحّ عندهم أنّه لمّا نزل آية النجوى لم يعمل بها من الصحابة سوى علي عليه السلام[٤]؛ فإذا بخل أبو بكر بدرهم أو درهمين يقدّمه بين نجوى النبي صلى الله عليه وآله، وفارق النبي صلى الله عليه وآله والنظر إلى وجهه الكريم، وما يفيده خطابه الفهيم مقدار عشرة ليال؛ كما نقله ابن المرتضى في تفسيره والزمخشري في الكشّاف حتّى نزل القرآن بالعتاب في ذلك محال أن ينفق مثل ذلك المال الذي رووه لأحد.

ومن عجيب مناقضتهم ما رووه بقولهم عن عبد الله بن عبّاس في تفسير قوله

---

١. **التعجّب من أغلاط العامّة في مسألة الإمامة** للكراجكي، ١٢٧.
٢. انظر: **إمتاع الأسماع** للمقريزي ٨/ ١٧٥؛ **المجموع** للنووي ١٥/ ٢٢٨.
٣. **صحيح البخاري** ٤/ ٦١ و٦/ ١٥٦.
٤. انظر: **شواهد التنزيل** للحسكاني ٢/ ٣١٢؛ **جامع البيان** للطبري ٢٨/ ٣٧؛ **المصنّف** لابن أبي شيبة ٧/ ٥٠٥.

تعالى: ﴿وَوَجَدَكَ عَآئِلًا فَأَغْنَىٰ﴾[١]، قال ابن عبّاس: أغناه بأن جعل دعوته مستجابة فلو شاء أن يصير الجبال ذهباً لصارت بإذن الله، فمن يكون كذلك كيف يحتاج إلى مال أبي بكر؟ وكيف يقال في بعض تفسيراتهم لهذه الآية: إنّ أبا بكر أغناه[٢]؟ أفلا ترى إلى فساد كلّ ما يدّعونه، وكيف يرشد الله أوليائه المؤمنين إلى معرفته وكشف باطله وإظهار تخرّصه؟ ولله المنّة على أوليائه فيما أرشدهم إليه من هدايته.

قوله: لعلّه لم يدخل الفاء.

يعني أنّ الموضع موضع الفاء لكن إيرادها يشعر بأنّ ثبوت الخبر لهم بسبب الاتّفاق، فإذا جرّد عن الفاء كان في الكلام إيهام بأنّ ثبوت الخبر لهم ليس بسبب، ويتوجّه عليه أنّ قصد السببية في الآية الكريمة، فالظاهر أنّه يجب دخول الفاء ولا يجوز تركها، وإن لم يقصد فلا إشكال ولا حاجة إلى ذكر الإيهام، وكذا لا حاجة إلى ما يكلّفه المحشّي الفاضل وحكمه بأولويته، حيث قال: والأولى أن يقال: الأجر فضل من الله والعمل علامة له، فلذلك لم يقصد السببية[٣]، انتهى فافهم.

قوله: [﴿وَمَغْفِرَةٌ﴾] وتجاوز عن السائل الحاجة.

بلفظ المصدر من باب الأفعال بدل اشتمال من السائل أي تجاوز عن الحاجة السائل.

قال المحشّي الفاضل: والأولى أن يقول[٤]: المعروف عبارة عن الردّ الجميل، و«مغفرة من الله»[٥] عبارة عن صدقة لا يتبعها منّ ولا أذى[٦]، انتهى.

وفيه أنّه لا يظهر وجه الأولوية، بل كون صدقة لا يتبعها منّ ولا أذى خيراً من صدقه يتبعها أذى ظاهر ليس في بيانه كثير فائدة.

---

١. الضّحى: ٨.

٢. **الطرائف في معرفة مذاهب الطوائف** لابن طاووس، ٤٠٦ ـ ٤٠٧.

٣. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٦٥.

٤. في المصدر: أنّ القول.

٥. في المصدر: ـ من الله.

٦. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٦٥.

قوله: وإنّما صحّ الابتداء بالنكرة [لاختصاصها بالصفة].

قال المحشّي الفاضل: ولا يخفي أنّ هذا الحكم لا يتوقّف حسن إفادته على تخصيص المبتدأ؛ بل من قبيل كوكب انقض الساعة[1]، انتهى.

ولقائل أن يقول: الظاهر أنّه من قبيل ﴿وَلَعَبْدٌ مُؤْمِنٌ خَيْرٌ مِنْ مُشْرِكٍ﴾ فتأمّل.

[قوله تعالى: ﴿يَاءَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ ...﴾ (٢٦٤)]

قوله: لا تحبطوا أجرها إلى آخره.

فيه إشارة إلى أنّ معنى قوله تعالى: ﴿لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ﴾ هو أنّه لا تحبطوا ولا تبطلوا ثوابها وأجرها المترتّب عليها بالعقاب المترتّب على المنّ والأذى، وأنّه ليس المراد من الإبطال عدم كونها معتبرة بحيث يجب على ربّ المال إخراج مثلها في الواجبة كما هو الظاهر من الإبطال في العبادات كإبطال الصلاة والصوم وغيرهما، فإنّ إبطالها يوجب فعلها مرّة ثانية، بل المراد سقوطها عن مرتبة الانتفاع، وأنّه لا يترتّب عليها بعد المنّ والأذى ما يترتّب عليها إذا خلت عنهما من الأجر والثواب.

أقول: وبما ذكرناه يندفع ما ذكره الفاضل المحشّي، حيث قال: جعل إبطال الصدقة بمعنى إبطال أجرها ولا حاجة إليه؛ لأنّ نفس الصدقة أيضاً تبطل فإنّ تحقّقها بكونها معتبرة عند الله فإذا لم تبق معتبرة فقد بطلت[2]، انتهى كلامه، ووجه الدفع ظاهر.

[قوله تعالى: ﴿أَيَوَدُّ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِنْ نَخِيلٍ...﴾ (٢٦٦)]

قوله: [﴿فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَٱحْتَرَقَتْ﴾] عطف على «أصابه» أو «تكون»[3] باعتبار المعنى.

١. حاشية عصام، المخطوط، ١٦٥. ٢. حاشية عصام، المخطوط، ١٦٥.

٣. في النسخ: يكون.

[بحث في معطوف ﴿فَأَصَابَهَآ﴾]

قال المحشّي الفاضل: فإن قلت: لا تقابل بين العطف باعتبار المعنى والعطف على «أصابه»، فإنّه باعتبار المعنى أيضاً يصحّ أن يكون عطفاً عليه.

قلت: التقابل ليس باعتبار المعنى بل باعتبار أنّه يتعيّن أن يكون عطفاً على «أصابه»، وباعتبار المعنى يصحّ أن يكون عطفاً على «تكون» و«أن تكون» عطفاً على «أصابه»[1]، انتهى.

وأقول: إنّما وقع فيما وقع من تكلّف السؤال والجواب؛ لعدوله عن الحلّ الصواب وتخيّله أنّ قول المصنّف: أو يكون باعتبار المعنى، بلفظ المذكور الغائب عطف على قوله: عطف على «أصابه»، يعني أنّه عطف على «أصابه»، فيكون المعنى عطف على «أصابه» أو يكون العطف باعتبار المعنى، وفيه ما فيه؛ لأنّ قوله: أو تكون باعتبار المعنى، بلفظ المؤنّث الغائبة عطف على قوله «أصابه»، يعني أنّه عطف على «أصابه» أو عطف على «تكون» في قوله تعالى: ﴿أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ﴾، وإنّما زاد قوله: باعتبار المعنى؛ لما تقرّر من أنّ عطف الماضي على مدخول «أن» الناصبة لا يجوز إلّا باعتبار المعنى؛ فتأمّل.

[قوله تعالى: ﴿يَآءَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا أَنفِقُوا مِنْ طَيِّبَاتِ ...﴾ (٢٦٧)]

قوله: من حلاله أو جياده.

التفسير الأوّل منقول عن ابن مسعود ومجاهد ويدل عليه ما روي عن الصادق عليه السلام أنّها نزلت في قوم لهم مال من رباء الجاهلية[2]، الحديث.

والثاني هو الذي جزم به صاحب الكشّاف[3]، والمعنى أنفقوا من جياد

---

١. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٦٦.

٢. **كنز العرفان في فقه القرآن** للفاضل المقداد ١ / ٢٣٠.

٣. **الكشّاف** ١ /٣٩٦.

مكسوباتكم وخيارها، وهذا التفسير أولى من الأوّل بحسب المعنى؛ إذ لو كان الطيّب هنا بمعنى الحلال لزم التأكيد؛ فإنّ هذا المعنى مستفاد من الأمر بالإنفاق، فإنّ الله تعالى لا يأمر بإنفاق الحرام لقبحه فيكون بالنسبة إليه تأكيداً، والتأسيس أولى منه، ولا يبعد أن يراد به القدر المشترك بينهما بقرينة ورود النصوص بكلّ واحد منهما، فإنّ الحلال سمّي[١] طيّباً لأنّ العقل والشرع طيّبه، وكذا الجيّد سمّي[٢] طيّباً لأنّ النفس تميل إليه فمعنى الاستطابة مفهوم واحد مشترك بينهما تدبّر.

[قوله تعالى: ﴿إِنْ تُبْدُوا الصَّدَقَاتِ فَنِعِمَّا هِيَ وَإِنْ تُخْفُوهَا...﴾ (٢٧١)]

قوله: [﴿وَيُكَفِّرُ عَنْكُمْ مِنْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ قرأ ابن عامر وعاصم في رواية حفص بالباء] أي والله بكفر أو الإخفاء.

[إسقاط الذنوب بسبب الإنفاق تفضّلاً]

الأظهر أن يقال: المعنى أنّ الله يسقط بسبب الإنفاق مطلقاً أو الإنفاق المخفى بعض الذنوب عنكم، فـ«من» تبعيضية فقيل: تلك الذنوب صغائر، وقيل: أعمّ؛ فإنّ العبادات اللاحقة تسقط الذنوب المتقدّمة [وجوباً] وهو مذهب الإحباط، وعلى مذهب أصحابنا من بطلان الإحباط والتكفير على ما هو المشهور، وعليه الإجماع، يكون ذلك الإسقاط تفضّلاً من الله بعد ذلك الإنفاق، فما يصير واجباً إلّا بوعده وقوله، لا قبله بسبب الإنفاق، وكذا ما ورد مثله في الإحباط والتكفير من الآيات والروايات، أو يقال: المجمع على بطلانهما هو إحباط المتأخّر ـ ولو كان قليلاً ـ جميع ما تقدّم من الطاعة والمعصية، لا إسقاط ما يساويه[٣]، كذا أفاده بعض أفاضل المتأخّرين من الإمامية وقد مرّ تفصيل الكلام في هذه المسألة فتذكّر.

---

١. «م، هـ»: يسمّى.
٢. «م»: يسمّى.
٣. **زبدة البيان في أحكام القرآن** للأردبيلي، ١٩٠.

قوله: فإنّ إبداء الفرض لغيره أفضل إلى آخره.

فيه إشارة إلى أنّ لفظة «خير» في الآية بمعنى افعل[١] التفضيل، وأنّ ورودها للمساواة مجاز، وهو الحقّ؛ لاقتضاءه كون هذه الآية الواردة في كيفية الإنفاق من المحكمات المتّضحة المعنى، ويؤيّده ما في الإخفاء من التباعد عن الرياء والسمعة وهو أمر ندب إليه الكتاب والسنّة، فتأمّل فيه.

[قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلَّذِينَ أُحْصِرُوا فِى سَبِيلِ ٱللهِ...﴾ (٢٧٣)]

قوله: [﴿تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَٰهُمْ﴾] من الضعف ورثاثة الحال.

وقيل: هي الخضوع الذي هو شعار الصالحين.

وقال فخر الدين الرازي في تفسيره: وعندي أنّ كلّ ما ذكروه فيه نظر؛ لأنّه دالّ على علامة الفقر، وذلك مناقضة لقوله[٢]: ﴿يَحْسَبُهُمُ ٱلْجَاهِلُ أَغْنِيَآءَ مِنَ ٱلتَّعَفُّفِ﴾[٣] بل المراد شيء آخر وهو أنّ للعباد المخلصين هيبة ووقعاً في قلوب الخلق، فكلّ من رأهم تأثّر منهم وتواضع لهم وذلك أمارات روحانية، وعلامات نفسانية[٤]، ألا ترى إلى الاسد إذا مرّ هابته السباع بطباعها لا بالتجربة؛ لأنّ البازي والطيور الضعيفة[٥] لم تجربه فكذا هنا[٦]، انتهى كلامه، وفيه تأمّل فتأمّل.

قوله: والمعنى أنّهم لا يسألون وإن سألوا عن ضرورة لم يلحّوا.

وحاصله أنّ نفي السؤال على وجه الإلحاف لا يستلزم نفي مطلق السؤال، فيجوز أن يكونوا سائلين على وجه اللطف، وردّه فخر الدين الرازي في تفسيره بأنّ وصفهم بالتعفّف لا يناسبه القول بوقوع السؤال منهم بوجه، ومن ثمّ اختار في توجيه

---

١. «م»: أفضل.

٢. في المصدر: يناقضه قوله.

٣. البقرة: ٢٧٣.

٤. في المصدر: جسمانية.

٥. في المصدر: والبازي إذا طار تهرب منه الطيور الضعيفة.

٦. **تفسير الرازي** ٧/ ٨٦.

الآية أنّ المراد نفي السؤال والإلحاف جميعاً؛ مستشهداً بقول الشاعر ـ شعر ـ:

على لا حبّ لا يهتدي بمناره.

فإنّ المراد نفي المنار والاهتداء به[١].

[قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُنفِقُونَ أَمْوَٰلَهُم بِٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ سِرًّا ...﴾ (٢٧٤)]

قوله: وقيل: في علي عليه السلام.

[نزول الآية في الإمام علي عليه السلام]

هذا هو الظاهر للأخبار والشهرة، ولكنّها عامّة فكلّ من يفعل ذلك له هذا، ولكن السابق هو عليه السلام فله أجر كلّ من يفعل من غير أن ينقص من أجر الفاعل شيء.

وأمّا قول من قال: إنّ الآية نزلت في المرابطين المجاهدين فهو أليق وألصق بأمير المؤمنين عليه السلام، لظهور أنّه أكثر جهاداً وأحسن بلاء في سبيل الله، حتّى قال النبي صلى الله عليه وآله في شأنه: «لضربة عليّ يوم الخندق أفضل من عبادة الثقلين»[٢].

قوله تعالى: ﴿فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ﴾.

أتى بالفاء دلالة على أنّ الأجر إنّما هو من أجل الإنفاق والاستحقاق، وفي القرآن العزيز والأثر الشريف أمثالها كثيرة، فقول المجبّرة: إنّ العبد لا يستحقّ شيئاً بعمله باطل، وكذا[٣] قول من قال بالتحابط؛ لأنّه تعالى ضمّن الثواب بنفس هذه الخصال، ولم يشرط أن لا يأتي بما يحيطها، فإن قالوا: لابدّ من هذا الشرط كما أنّ الوعيد على الكفر لابدّ أن يكون مشروطاً بارتفاع التوبة.

---

١. **تفسير الرازي** ٧/ ٨٧.

٢. **الطرائف** لابن طاوس، ٥١٩؛ **عوالي اللئالي** ٤/ ٨٦؛ **كشف اليقين**، ٨٢.

٣. في هامش «ع، هـ»: والقول بأنّ ذلك سبب الوعد، لا بسبب نفي العمل، تعسّف لا يخفى «١٢ منه رحمه الله».

فالجواب أنّ التوبة إنّما صارت شرطاً هناك لإجماع المسلمين لا لأنّ التوبة مسقطة للعقاب، وإنّما وعد الله بإسقاط العقاب عندها تفضّلاً منه تعالى، ولا إجماع على ما ادّعوه من الشرط[١] في آيات الوعد[٢]، فبان الفرق بين الأمرين.

وقد يقال: إنّ الآية يدلّ على أنّ الكبائر يحبط ثواب فاعلها، وإلّا لم يكن المنّ والأذى مبطلين ثواب الإنفاق.

وأُجيب بأنّ الإنفاق على تقدير المنّ لا ثواب له أصلاً فكيف يتصوّر رفع ما لم يوجد؟!

[قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَأْكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ...﴾ (٢٧٥)]

قوله: [﴿إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِى يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيْطَانُ﴾ إلّا قياماً كقيام المصروع]، وهو وارد على ما يزعمون أنّ الشيطان يخبط الإنسان [فيصرع] إلى آخره.

والحاصل أنّهم لا يقومون من قبورهم إلى المحشر بسبب الربا، ووزره وثقله عليهم قياماً مثل قيام صحيح العقل بل مثل قيام المجانين، فيسقطون تارة ويمشون على غير الاستقامة أُخرى، ولا يقدرون على القيام أُخرى فكأنّ ما أكلوا من الربا أربى في بطونهم وصار ثقيلاً على ظهورهم؛ فلا يقدرون على ما كانوا قادرين عليه من القيام والمشي على الاستقامة.

وقيل: يكون[٣] ذلك علامة لهم يوم القيامة يعرفون بها؛ كما أنّ لبعض المعاصي علامة يعرف به صاحبه، وكذا الطاعات.

قوله: [﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ إنكار لتسويتهم] وإبطال للقياس بمعارضة النصّ.

---

١. «م»: جواز الشرط.
٢. «ش»: الوعيد.
٣. «ل»: لكون.

لأنّ الله تعالى جعل الدليل على بطلان قياسهم إحلال الله وتحريمه[١]، كذا في الكشّاف[٢].

[إبطال شرعية القياس مطلقاً]

ولا يخفى على المتأمّل أنّ ذلك تمحّل وتعسّف للمحافظة على ما ذهبوا إليه من شرعية القياس، وإلّا فمن البيّن أنّ في الآية دلالة على إبطال القياس مطلقاً، وأنّ القائل به مذموم عند الله، حيث ذمّهم فإنّ مدلول الآية لا يزيد على أنّهم قاسوا الربا على البيع وقالوا: إنّهما متماثلان فردّ[٣] الله عليهم بأنّهما وإن كانا متماثلين لكن أحدهما حلال والآخر حرام؛ لحكمة يعلمها الله؛ لجواز اختلاف الحكم مع التساوي في بعض الأُمور إذا لم يثبت كونه علّة له، وحمل الآية على أنّهم قالوا ذلك مع ثبوت تحريمه خلاف[٤] الظاهر، وخلاف ما قيل في سبب النزول، وهو أنّهم كانوا يفعلون الربا ولا يمتنعون منه، ويقولون بالقياس المذكور، فنزلت وخطّأهم الله تعالى في ذلك وقال: ﴿أَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ الآية، وخلاف الظاهر من قوله تعالى: ﴿فَمَنْ جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِۦ﴾ إلى آخره، فتأمّل وانصف.

---

١. في هامش «ع»: يعني أنّ الله تعالى نقل قياسهم وأبطله بمجرّد قوله ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾ من غير تعرّض لفساد القياس «١٢ منه رحمه الله».

٢. **الكشّاف** ١ / ٤٠٠.

٣. «ش»: فرادّ.

٤. في هامش «ع، م، هـ»: قال المحشّي الفاضل: وكونهم معاقبين بالقياس في مقابلة النصّ إنّما يتمّ لو بلغهم النصّ قبل نزول الآية من غير معارض؛ إذ القايس المتحيّر في النصّ ليس بمعذّب، ولك أن تقول: المراد بذلك أكلهم الربا بهذا القياس وأحلّ الله البيع وحرّم الربا فلا يحلّ لهم التمسّك بقياسهم بعد وضوح النصّ، ولهذا لم يُؤاخذ بما سلف، انتهى كلامه [**حاشية عصام**، المخطوط، ١٦٨].
أقول: فيه أنّ الآية على هذا التوجيه يخرج عن أُسلوب كلام الفصيح؛ لأنّ الحرمة ثابتة أيضاً بدون القياس، فلا وجه للتخصيص بحال قياسهم، تأمّل «١٢ منه رحمه الله».

قوله[١]: وهو متعلّق بـ﴿لَا يَقُومُونَ﴾.

قيل: هذا يخالف ما تقرّر في محلّه أنّ ما قيل: إلّا لا يعمل فيما بعده من غير المستثنى حتّى يجعلون في نحو ما ضربت إلّا زيداً في الدار، قولهم: «في الدار» متعلّقاً لفعل مقدّر، ويجعلون التقدير ضربت في الدار في جواب من يسأل عن موضع الضرب[٢]، وأيضاً «إذا» تعلّق بـ«لا يقومون» يكون معناه لا يقومون في الآخرة من أجل جنونهم ولا جنون لهم في الآخرة، ويلزم أيضاً أن يكون المشبّه والمشبّه به واحداً فإنّ المسّ: الجنون، وتخبّط الشيطان أيضاً الجنون، واختار صاحب تفسير البحر أن يكون «من المسّ» متعلّقاً بـ«يتخبّط»، وقال: هو على سبيل التأكيد ورفع المجاز؛ لاحتمال أن يراد بالتخبط الأعمّ أو تزيّين المعاصي، فتدبّر.

[قوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللهِ وَرَسُولِهِ...﴾ (٢٧٩)]

قوله تعالى: ﴿فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ ٱللهِ وَرَسُولِهِ﴾.

[دلالة الآية على جواز قتال المسلم على ترك الربا]

يحتمل كون حربهما واحداً وهو قتال المسلمين معهم حتّى يرجعوا، أو يكون المراد بحرب الله إدخاله إيّاهم في النار وبحرب الرسول إهلاكه إيّاهم بالسيف، والأوّل أظهر، فدلّت الآية على جواز قتال المسلم على ترك الربا حتّى يرجع مثل قتال مانع الزكاة وغيره، وعلى تحريم أخذ ما بقي من الربا الذي شرط قبل التحريم ولا يدلّ على كفر الآخذ.

قوله: [﴿وَإِنْ تُبْتُمْ﴾] من الارتباء واعتقاد حلّه.

---

١. في المصدر هذه الفقرة مقدّمة على الفقرة السابقة.

٢. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٦٨.

فحاصل المعنى إن رجعتم عن اعتقاد حلّ الربا، ولا يخفى أنّ ظاهر الآية إن رجعتم عن عمل الربا وهو ظاهر الكشّاف أيضاً، فتأمّل.

قال صاحب الكشّاف: فإن قلت: هذا حكمهم إن تابوا فما حكمهم إن لم يتوبوا؟ قلت: قالوا: يكون مالهم فيء للمسلمين[١].

واعترض عليه صاحب الكشف بأنّ هذا إنّما يصحّ إذا كان الخطاب مع الكفّار المستحلّين للربا وهم الذين قالوا: إنّما البيع مثل الربا، وليس كذلك؛ لأنّ الخطاب مع المؤمنين بقوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا ٱتَّقُوا ٱللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا﴾ الآية.

فحكمهم إن كانوا ذو الشوكة حكم الفئة الباغية في أنّ مالهم لا يكون فيئاً، كما فعل عليّ عليه أفضل التحيات، وإن لم يكونوا كذلك عزّروا إلى أن يتوبوا، انتهى كلامه.

وأُجيب عنه بأنّه يمكن أن يكون مراد المصنّف أنّ هذا حكمهم في زمن الرسول عليه السلام[٢]؛ لأنّ المؤمنين لو أكلوا الربا في وقته لم يكونوا إلّا مرتدّين، كما أنّ مانعي[٣] الزكاة في وقته ووقت خلفائه كانوا كفّاراً دون سائر الأوقات، والعلّة في ذلك أنّ المعاصي إذ ذاك لم يكن يصدر إلّا عن الكفّار والمنافقين، وطائفة الفسّاق لم يكونوا حينئذ، انتهى.

وأقول: فيه نظر؛ لانتقاض العلّة المذكورة بوجود من ورد في شأنه قوله تعالى: ﴿يَاأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا إِن جَآءَكُمْ فَاسِقُۢ بِنَبَإٍ﴾[٤] الآية، فإنّه كان وليد بن عقبة من الصحابة وأخاً لعثمان بن عفّان من أُمّه كما صرّحوا به، وكذا الحال في جماعة آخر من الصحابة التي نقلوا فسقهم في كتب السير.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّهم أيضاً كانوا منافقين كافرين وإن كانوا معدودين في

---

١. الكشّاف ١/ ٤٠١.
٢. «م»: صلّى الله عليه وآله.
٣. «م»: نفي.
٤. الحجرات: ٦.

الصحابة متظاهرين بالإسلام؛ إذ من المعلوم أنّه كان في عهده ﷺ منافقون في مدينته يصحبونه ويجلسون في مجلسه، ويخاطبهم ويخاطبونه ويدعون بالصحابة، ولم يكونوابالنفاق معروفين ولا متميّزين ظاهراً كما أُشير إليه في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ مَرَدُوا عَلَى ٱلنِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ سَنُعَذِّبُهُمْ مَرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ﴾[١]، وهذا وإن كان حقّاً لكن الظاهر أنّ أهل السنّة لا يقولون به؛ لأنّهم يذكرون الوليد المذكور في سلك الصحابة؛ لئلّا يلزم الطعن على عثمان، فإنّه قد ولّى وليد المذكور على الكوفة في زمان خلافته، وفي تولية المنافق الكافر من الطعن ما لا يخفى، كيف وقد طعن عليه الشيعة بتوليته إيّاه بعد تسليم أنّه كان فاسقاً لا كافراً ومنافقاً، فتأمّل.

وقال في كنز العرفان: قال الزمخشري والقاضي: وإن لم يتب يكون مصرّاً على التحليل، فيكون مرتدّاً وماله فيءٌ، وليس بشيء لأنّا نمنع أنّه إذا لم يتب يكون مرتدّاً بجواز[٢] أن يفعله ويعتقد تحريمه[٣].

وأورد عليه بعض المعاصرين من فضلاء الإمامية[٤] بأنّ الزمخشري ما قاله بل نقله عن قوم، وقد يكون ذلك القائل يقول ذلك بناء على أنّ معنى قوله: ﴿إِنْ تُبْتُمْ﴾ رجعتم عن تحليل الرباء؛ كما يقوله القاضي؛ فلا يرد عليه ما أورده؛ مع أنّه ما صرّح بارتداده؛ بل قد يكون له وجه في ذلك، وأمّا القاضي فإنّه صرّح بأنّ معنى «تبتم» رجعتم عن تحليل الربا فيكون تاركه مرتدّاً من غير شكّ، فلا معنى لأن يقال عليه: إنّه يجوز أن يفعله مع اعتقاده التحريم.

نعم يمكن أن يقال: إنّ ما قالوه ليس بشيء؛ لأنّ دليل أنّ مال المرتدّ فيء

---

١. التّوبة: ١٠١.

٢. في المصدر: لجواز.

٣. **كنز العرفان** ٢ / ٣٩.

٤. هو المحقّق الأردبيلي قدس سره.

للمسلمين غير واضح؛ لأنّه إذا[١] كان مليّاً فماله باق على ملكه إلّا أنّه محجور عليه، وإن كان فطرياً فماله ينتقل إلى وارثه، فإنّه بمنزلة الموت كذا قاله الأصحاب.

ولعلّ أدلّتهم إجماعهم والروايات، فإن كان مذهبهم[٢] أيضاً[٣] كذلك، يرد عليهم ذلك، وأن يقال[٤]: الأصل عدم خروج ملك[٥] الشخص عنه، ويستبعد خروج ملك شخص عن ملكه، ولا يملكه[٦] وارثه بمجرّد الردّة خصوصاً مع احتمال الرجعة، وقبول التوبة إلّا بدليل ظاهر، وهو غير ظاهر، وأيضاً المفهوم معتبر مع عدم ظهور وجه التخصيص وما هو أقوى منه، فإذا عارضه ما هو أقوى منه أو له وجه تخصيص فلا يعتبرونها قد يكون كذلك فتأمّل.

أو يقال: إنّ المنطوق حصول رأس المال فقط ومفهومه عدمه وهو كذلك لحصول العقاب معه وهو ظاهر.

ويمكن أن يقال أيضاً: إنّ منطوق الآية أنّ التائبين عن فعل الربا أو تحليله لهم تمام رأس مالهم حال كونهم غير ظالمين لأنفسهم بترك الثواب وارتكاب المحرّم ولا لغيرهم بطلب ما لا يستحقّونه عليه ولا مظلومين بنقص مالهم، ولا بحصول عقاب من عند أنفسهم، فجملة ﴿لَا تُظْلَمُونَ﴾ حال ومفهومها أنّ غير التائبين ليسوا بهذه الحالة للزوم عدم المشروط عند عدم الشرط وهو كذلك؛ لأنّه ليس لهم رأس مالهم مع الحال المذكورة بل مع نقيضها، فإنّه لو كان لهم رأس مالهم يكون حال كونهم ظالمين لأنفسهم بل لغيرهم أيضاً ومظلومين أيضاً لظلمهم أنفسهم، وهذا المقدار يكفي لاعتبار المفهوم، ولا يلزم رفع جميع ما ذكر للمذكور، وهو ظاهر بيّن

١. في المصدر: إن.
٢. في هامش «ع»: أي مذهب الأصحاب «١٢».
٣. في هامش «ع»: أي مثل ما ذكر في الكشّاف «١٢».
٤. في المصدر: إلّا يقال.
٥. كذا في المصدر وفي النسخ: تلك.
٦. في المصدر: لا يتملّكه.

فعلم أنّ ما قالاه ليس بشيء لوجوه قلناها لا لما قيل فافهم[١].

[قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ...﴾ (٢٨٠)]

قوله: [﴿وَإِنْ كَانَ ذُو عُسْرَةٍ﴾] وإن وقع غريم ذو عسرة.

[معنى «كان» ووجوه استعماله]

فيه إشارة إلى أنّ «كان» هاهنا تامّة، وصحّ وقوع فاعله جثّة باعتبار ما يتضمّنه من معنى الحدث[٢]، كأنّه قيل: إن وقع اعتبار غريمه فاندفع ما قيل من أنّه لا يجوز أن يكون تامّة؛ لأنّ «كان» التامّة أكثر ما يتعلّق بها لإحداث[٣] دون الجثث؛ كذا في بعض الحواشي، وفي التفسير الكبير أنّه قال النحويون: «كان» كلمة تستعمل على وجوه:

أحدها أنّ يكون بمنزلة حدث ووقع، وذلك كقولهم: قد كان الأمر، أي وجد، وحينئذ لا يحتاج إلى خبر.

الثاني[٤] أن يخلع عنه معنى الحدث، فيبقى الكلمة مجرّدة للزمان، وحينئذ يحتاج إلى الخبر، وذلك كقولك: كان زيد ذاهباً.

واعلم أنّني[٥] حين كنت مقيماً بخوارزم، وكان هناك جمع من أكابر الأُدباء أوردت عليهم إشكالاً في هذا الباب، فقلت: إنّكم تقولون: إنّ «كان» إذا كانت ناقصة لا يكون[٦] فعلاً وهذا محال؛ لأنّ الفعل ما دلّ على اقتران حدث بزمان فقولك: «كان» يدل على حصول معنى الكون في الزمان الماضي، وإذا أفاد هذا المعنى كانت

---

١. **زبدة البيان في أحكام القرآن** للأردبيلي، ٤٣٤ ـ ٤٣٦.
٢. «هـ»: الحديث.
٣. «م، هـ»: الإحداث.
٤. في المصدر: والثاني.
٥. في المصدر: أنّي.
٦. في المصدر: إنّها تكون.

تامّة لا ناقصة، فهذا الدليل يقتضي أنّ «كان»[١] إن كانت فعلاً تامّة لا ناقصة وإن لم يكن تامّة لم يكن فعلاً ألبتّة بل كانت حرفاً، وأنتم تنكرون ذلك، فبقوا في هذا الإشكال زماناً طويلاً وصنّفوا في الجواب عنه كتباً، وما أصلحوا[٢] فيه ثمّ انكشف فيه سرّ ذلك أذكره هاهنا وهو أنّ «كان» لا معنى له إلّا أنّه حدث ووجد ووقع، إلّا أنّ قولك: وجد وحدث على قسمين:

أحدهما أن يكون المعنى وجد وحدث الشيء؛ كقولك: وجد الجوهر وحدث العرض.

والثاني أن يكون المعنى وجد وحدث موصوفية الشيء بالشيء؛ فإذا قلت: كان زيد عالماً فمعناه حدث في الزمان الماضي موصوفية زيد بالعلم، [والقسم الأوّل هو المسمّى بـ«كان» التامّة] والقسم الثاني هو المسمّى بالناقصة، وفي الحقيقة المفهوم[٣] من «كان» في الموضعين هو الحدوث والوقوع، إلّا أنّ المراد في الأوّل و[٤]حدوث الشيء في نفسه، وفي القسم الثاني حدوث موصوفية الشيء بالشيء[٥]، فلا جرم لم يكن الاسم الواحد كافياً؛ بل لا بدّ فيه من ذكر الاسمين حتّى يمكنه أن يشير إلى موصوفية أحدهما بالآخر، وهذا من لطائف الأبحاث[٦]، انتهى.

وقد أشار إلى مثل هذا في تفسير الفاتحة، وقد ذكرناه في أوائل ما يتعلّق من هذه الحاشية بسورة البقرة، ولا يخفى أنّ في قول الأُدباء بأنّ «كان» إذا كانت ناقصة لا يكون فعلاً تأمّل؛ لأنّ هذا القول ممّا لم يجده في الكتب المتداولة.

نعم هو ذهب إليه علماء الميزان، ولعلّه أراد أُدباء خوارزم، وقولهم بذلك أيضاً بعيد ومخالف لإجماع الجمهور.

---

١. في المصدر: أنّها، و«م»: ـ أنّ «كان».
٢. في المصدر: وما أفلحوا.
٣. في المصدر: فالمفهوم.
٤. في المصدر: ـ و.
٥. في المصدر: أحد الأمرين بالآخر.
٦. **تفسير الرازي** ٧ / ١٠٨.

[قوله تعالى: ﴿يَآءَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنْتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ ...﴾ (٢٨٢)]

قوله: [وفائدة ذكر الدين] أن لا يعلم[١] من التداين المجازاة.

[فائدة ذكر الدَّين في الآية]

كقولهم: كما تدين تدان، ولعلّ مراده أن لا يعلم ذلك من أوّل الأمر، وإلّا فذلك يزول بملاحظة تتمّته الآية.

وقيل: إنّما ذكر لمجرّد التأكيد كما في [﴿وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ﴾][٢].

قوله: والجمهور على أنّه استحباب.

[حكم كتابة الدَّين بين الوجوب والاستحباب]

لإجماعهم على عدم وجوب الكتابة، ولأنّ الظاهر أنّ الغرض حفظ مالهم وصلاح حالهم، فإذا رضوا بتركه يجوز؛ لأنّه يجوز لهم أن لا يأخذوا أصلاً، وفي روايات أهل البيت عليهم السلام ما يدلّ على الاستحباب أيضاً.

وقال في مجمع البيان: اختلف في هذا الأمر، فقيل: هو مندوب إليه، وهو الأصحّ ويدلّ عليه قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾[٣] إلى آخره[٤].

وفيه تأمّل؛ لأنّه إنّما يدلّ على عدم الوجوب على تقدير الإيمان لا مطلقاً؛ بل يدلّ على تقدير عدم وجود الكاتب والشهود أنّه يجوز ترك الرهن والاكتفاء بالإتيان، وهو ظاهر.

قوله: أو الكاتب، وهو بعيد.

قوله: [﴿أَوْ ضَعِيفًا﴾ صبيّاً] أو شيخاً مختلّاً.

---

١. في المصدر: لا يتوهّم.

٢. الأنعام: ٣٨.

٣. البقرة: ٢٨٣.

٤. **تفسير مجمع البيان** ٢ / ٢١٩.

أي الذي لا ضعف في حاله وعقله ولا في تصرّفه ولكنّه لا يقدر على الإملال[١]؛ كما هو بحيث يفهمه الكاتب بأن يكون أخرس أو جاهلاً باللغة.

قوله: [﴿مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ من رجال المسلمين] وهو دليل اشتراط إسلام الشهود.

فيه أنّه تدلّ على أنّه إذا استشهد المسلمون فلابدّ أن يكون الشهود مسلماً، ولا يدلّ على أنّه يجب الإسلام إذا كان المستشهد ذمّياً.

قوله: وهو دليل جريان النيابة في الإقرار إلى آخره.

ولكن يشكل اكتفاء الكاتب حينئذ على مترجم واحد وقادر واحد؛ فإنّهما في الحقيقة شاهدان على ما هو في ذمّته أو على إقراره، فحينئذ لا بدّ من كون كلّ واحد اثنين عدلين على ما اعتبروه في غير هذا المحلّ، ولتوجّه هذا الإشكال قال المصنّف: ولعلّه مخصوص بما تعاطاه القيّم أو الوكيل، أي بأن يكونا ممّن يتعاطى المعاملة، وهذا مشكل أيضاً؛ إذ على تقدير تعاطيهما أيضاً كيف يقدر الكاتب أن يكتب كونه في ذمّة المديون بقولهما، وكيف يكتفي بمجرّد إقرار الولي بثبوت المال في ذمّة المولّى عليه بل مع الشهود أيضاً؛ لأنّهم يعتبرون لإثبات المال في الذمّة بالمشهود بانضمام حكم الحاكم إليه، فتأمّل.

قوله: وإليه ذهب عامّة العلماء، ومنهم الإمامية.

قوله: [﴿فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ﴾ فليشهد أو فليشهد رجل وامرأتان] وهذا مخصوص بالأموال عندنا.

وعند الإمامية، ويمكن حمل الآية، فافهم، ثمّ لا يذهب عليك أنّ النبي صلى الله عليه وآله ووصيه المعصوم المنصوص من عند الله مستثنى عند الإمامية عن عموم الآية بالأخبار المتواترة المروية عن طريق أهل البيت عليهم السلام وغيره.

١. في هامش «ع»: المختلّ الضعيف: المختلّ الجسم «١٢».

[ما أفاده الشيخ أبو الفتوح في الشهادة]

قال الشيخ الأجلّ أبو الفتوح الرازي: بعد فراغ أمير المؤمنين عليه السلام من[١] حرب الجمل مرّ عليه يوماً من الأيّام عبد الله بن قفل التيمي وعليه درع، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: هذه درع طلحة أخذتها غلولاً[٢] يوم البصرة، فأنكر عبد الله ذلك، وقال: بيني وبينك الحاكم الذي رضيته للناس وعنى به شريح القاضي، فذهبا إلى شريح وادّعى أمير المؤمنين عليه، فطلب شريح الشاهد على ذلك، فجاء الأمير بالحسن بن علي عليهما السلام حتّى شهد على وفق الدعوى، فقال الشريح: لا أحكم بشاهد واحد، فجاء بعبده قنبر ليشهد، فقال: لا أحكم بشهادة العبد، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: قبّحك الله من حاكم[٣] لقد جرت في حكمك ثلاث مرّات، حيث طلبت الشاهد من الإمام، والإمام مأمون، لا يطلب منه الشاهد، ثمّ قلت: لا أحكم بشهادة الحسن منفرداً، وقد حكم النبي صلى الله عليه وآله بشهادة خزيمة بن ثابت وأين خزيمة من الحسن؟! ثمّ قلت: لا أحكم بشهادة العبد ولم تدر أنّ شهادة العبد لسيّده مقبول، وعليه ليس بمقبول، أما تعرف أنّ النبي صلى الله عليه وآله قد حكم بشهادتي منفرداً يوم أُشهدت على خالد بن الوليد فعليك يا شريح أن لا تحكم بعد اليوم بين اثنين إلّا وأن تخبرني[٤].

قوله: وبما عدا الحدود والقصاص عند أبي حنيفة.

قد أشرنا إلى أنّ ظاهر الآية هو التخصيص بالأموال، فكأنّ ما عداها ثبت بإجماعهم أو الأخبار أو القياس أو حمل الآية على الأعمّ.

قوله: لعلمكم بعدالتهم.

قال المحشّي الفاضل: كأنّه جعل قوله: ﴿مِمَّنْ تَرْضَوْنَ﴾ متعلّقاً بـ﴿شَهِيدَيْنِ﴾

---

١. «ش، م»: عن.

٢. في هامش «ع»: خيانة.

٣. في المصدر: يا شريح.

٤. **روض الجنان وروح الجنان** ٢ / ٢٠١ و ٤ / ١٣٢.

وبقوله: ﴿فَرَجُلٌ وَٱمْرَاَتَانِ﴾، وحينئذ يرد[١] الأحقّ تقديمه على رجلين بأن يكون النظم: واستشهدوا شهيدين ممّن ترضون من رجالكم فإن لم يكونا فرجل وامرأتان لئلّا يفصل بين قوله: ﴿اَنْ تَضِلَّ﴾ وما يتعلّق به من قوله: ﴿فَرَجُلٌ وَٱمْرَاَتَانِ﴾ فالأظهر أن يجعل قوله: ﴿مِمَّنْ تَرْضَوْنَ﴾ أيضاً متعلّقاً بـ«امرأتين» خصّا بالاحتياط فيهما لنقصانهما[٢]، انتهى.

ولا يخفى أنّ حكمه بأحقّية تقديم ما ذكر ليس بحقّ؛ إذ لو قدّم وقيل: واستشهدوا بشهيدين ممّن ترضون من رجالكم إلى آخره، لم يلزم قيد الرضاء في صورة رجل وامرأتين، وأيضاً الفصل اللازم بين قوله: ﴿اَنْ تَضِلَّ﴾ وما يتعلّق به ليس فصلاً بأجنبي من كلّ الوجوه، فتأمّل.

قوله[٣]: وكأنّه قيل: إرادة أن تذكّر[٤] إحداهما الأُخرى إن ضلّت.

قال فخر الدين الرازي في تفسيره: إن قيل: كيف يكون الضلال علّة للإشهاد؟

قلنا: هاهنا غرضان:

أحدهما حصول الإشهاد، وذلك لا يتأتّى[٥] إلّا بتذكير إحدى المرأتين.

والثاني بيان تفضيل الرجل على المرأة حتّى يتبيّن[٦] أنّ إقامة [مرأتين مقام] الرجل الواحد هو العدل في القضية، وذلك لا يتأتّى[٧] إلّا بضلال إحدى المرأتين.

هذا ما خطر ببالي في الجواب عن هذا السؤال وقت كتبه هذا الموضع، وللنحويين أجوبة أُخرى ما استحسنتها والكتب مشتملة عليها[٨] انتهى، وفيه تأمّل.

قوله تعالى: ﴿فَتُذَكِّرَ اِحْديٰهُمَا ٱلْاُخْرىٰ﴾.

---

١. في المصدر: يرى.
٢. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٧٠.
٣. في المصدر هذه الفقرة متأخّرة عن قوله تعالى ﴿فَتُذَكِّرَ اِحْديٰهُمَا ٱلْاُخْرىٰ﴾.
٤. في النسخ: أن يذكر.
٥. في المصدر: لا يأتي.
٦. في المصدر: يبيّن.
٧. في المصدر: لا يأتي.
٨. **تفسير الرازي** ٧/ ١٢٢.

قال الفاضل التفتازاني: وممّا ينبغي أن يتعرّض له وجه تكرّر لفظ إحداهما ولا خفاء في أنّه ليس من وضع المظهر موضع المضمر إذ ليست المذكّرة[١] هي الناسية إلّا أن يجعل إحداهما الثانية في موقع المفعول ولا يجوز أن يقدّم[٢] المفعول على الفاعل في موضع الالتباس، نعم يصحّ[٣] أن يقال: فتذكّرها الأُخرى فلابدّ للعدول من نكتة، انتهى.

وحاصله أنّ التكرار هاهنا ليس من وضع الظاهر موضع المضمر لا ضمير الفاعل ولا ضمير المفعول كما بيّنه فلا يصحّ، نعم يصحّ على تقدير المفعول الإتيان بالضمير فيقال: فتذكّرها الأُخرى فلابدّ للعدول عنه من نكتة ولا تظهر.

واعترض المحشّي الفاضل عليه بأنّه إذا لم يصحّ أن يكون إحداهما الثانية في موقع المفعول فلا يكون المراد فتذكّرها الأُخرى حتّى يكون ﴿فَتُذَكِّرَ إِحْدَيٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ عدولاً عنه، فيتّجه طلب نكتة العدول[٤]، ولأنّه لا التباس؛ لأنّه لمّا كان من البيّن أنّ الناسية ليست هي المذكّرة؛ تعيّن أن يكون إحداهما الثانية في موقع المفعول، ثمّ النكتة في التكرير أنّه كان أصل التركيب أن تذكّر[٥] إحداهما الأُخرى إن ضلّت، فلمّا قدّم إن ضلّت وأُبرز في معرض العلّة لم يصحّ الإضمار، ولم يصحّ أن تضلّ الأُخرى؛ لأنّه لا يحسن قبل ذكر إحداهما فأبدل بإحداهما ولم يغيّر[٦] ما هو أصل العلّة عن هيئته؛ لأنّه كان لم يقدّم عليه أن تضلّ إحداهما فتأمّل فإنّه لا يعدّ التأمّل إلّا لمثل هذا المقام الذي تحيّر فيه من هو من أعاظم الأنام[٧]، انتهى.

وقال أبو السعود في تفسيره: لعلّ إيثار ما عليه النظم الكريم على أن يقال: ﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَيٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَيٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ لتأكيد الإبهام والمبالغة في الاحتراز عن

---

١. «ش» و**حاشية عصام**: المذكورة.
٢. في **حاشية عصام**: لتقديم.
٣. في **حاشية عصام**: صحّ.
٤. في المصدر: للعدول.
٥. في المصدر: أن يذكر.
٦. في المصدر: ولم يعبّر.
٧. **حاشية عصام**، المخطوط، ١٧٠.

توهّم اختصاص الضلال بإحداهما بعينها والتذكّر[١] بالأُخرى[٢]، انتهى.

ولا يخفى ما في هذه التوجيهات من التكلّفات والتعسّفات، والأوجه في وجه التكرار أن يقال: إنّه يحتمل أن يكون مرجع ضمير «إحداهما» الأُولى امرأتين كما هو الظاهر، ومرجع ضمير «إحداهما» الثانية الرجل والمرأة الغير الناسية من الشهود الثلاثة، ويكون قوله: ﴿ٱلْأُخْرَىٰ﴾ صفة «إحداهما» الثانية، ومفعول «تذكّر» محذوفاً عائداً إلى «إحداهما» الأُولى الناسية، والمعنى إنّما شرط في الاستشهاد ثلاث أنفس من الرجل والمرأتين، لأنّه إذا نسيت إحدى المرأتين تذكّرها نفس أُخرى من الشاهدين الباقتين.

وإنّما أنّث لفظ إحديٰهما ولم يقل: فتذكّر أحدهما الآخر، مع أنّ مرجعهما الرجل والمرأة؛ لتأويلهما بنفسين، أو يقال: غلبت المرأة على الرجل في قوله: ﴿فَتُذَكِّرَ إِحْدَيٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾ إشعاراً بأنّ التذكير للمرأة الناسية ينبغي أن يكون من طرف المرأة أوّلاً، فإن لم يتيسّر منها فمن الرجل عند الضرورة؛ لأنّ الستر وعدم المكالمة مع الرجل أولى وأنسب بحال المرأة المستورة مهما أمكن، وعلى هذا سقط[٣] اعتراض المحشّي الفاضل على الفاضل التفتازاني بما حاصله أنّه لا التباس في الآية الكريمة؛ إذ القرينة واضحة مبنيّة على أنّ «إحداهما» الثانية في موقع المفعول.

فإن قلت: لو قيل: فتذكّرها الأُخرى بمعنى فتذكّرها نفس أُخرى من الرجل والمرأة الغير الناسية حصل المعنى المقصود، فأيّ حاجة إلى زيادة قوله: «إحداهما» وتكرّره؟

قلنا: إذا قيل: فتذكّرها الأُخرى فالمتبادر من الأُخرى حينئذ المرأة الأُخرى على التعيين؛ لكونها في مقابلة إحداهما الأُولى، المراد منها المرأة، بخلاف ما إذا جعل[٤] صفة لإحداهما الثانية المتبادر منها العموم، أي تذكّر أيّ واحد من المذكورين،

---

١. في المصدر: والتذكير.
٢. **تفسير أبي السعود** ١ / ٢٧٠.
٣. «م»: أسقط.
٤. «ش»: حصل.

ومعلوم أنّ الناسية لا تصلح للتذكير، فيستفاد منه أنّ المراد من ضمير «إحداهـما» الثانية الرجل والمرأة الغير الناسية، فتأمّل.

قوله: [﴿اَنْ تَضِلَّ اِحْديٰهُمَا﴾] أي علّة اعتبار العدد إلى آخره.

أي علّة لاعتبار تعدّد المرأة في الشهادة.

قوله: [﴿اَقْسَطُ عِنْدَ اللّٰهِ وَاَقْوَمُ لِلشَّهَادَةِ﴾ وأثبت وأعون على إقامتها] وهما مبنيان من أقسط وأقام على غير قياس.

[إبطال قول من قال ﴿اَقْسَطُ﴾ و ﴿اَقْوَمُ﴾ جاءا على غير القياس]

لعلّ وجه كونه على غير قياس عدم مجيء أفعل من المزيد فيه، فيقال: أشدّ قسطاً وإقامة.

وفيه أنّ ذلك ليس بمتّفق عليه، فإنّ سيبويه يجوّز ذلك من باب الأفعال خاصّة، صرّح به المحقّق الرضي في شرح الكافية، حيث قال: وعند سيبويه هو قياس عن أفعل مع كونه ذا زيادة، ويؤيّده كثرة السماع كقولهم: هو أعطاهم للدينار، وأولاهم بالمعروف، وأنت أكرم لي من فلان، وإنّما جوّزه لقلّة التغير لأنّك تحذف منه الهمزة وتردّه إلى الثلاثي ثمّ تبني[١] منه أفعل التفضيل، فتخلّف همزة التفضيل همزة الأفعال[٢]، وأشار إليه في الكشّاف أيضاً حيث قال: فإن قلت: ممّ بنى أفعلا التفضيل أعني أقسط وأقوم؟

قلت: يجوز على مذهب سيبوية أن يكونا مبنيين من أقسط وأقام، وأن يكون أقسط من قاسط على طريقة النسب بمعنى ذي قسط وأقوم من قويم[٣]، فإن صحّ عدم صحّة مجيئهما من قسط وقام ويحتاج إلى التكلّف الذي ذكراه[٤] بقولهما بمعنى

---

١. كذا في المصدر وفي النسخ: يبتني.
٢. **شرح الرضي على الكافية** ٣ / ٤٥١.
٣. **الكشّاف** ١ / ٤٠٤.
٤. في هامش «ع»: أي القاضي وصاحب الكشّاف «١٢».

إلى آخره، يكون[١] الآية دليلاً على مذهب سيبويه وهو ظاهر، وأيضاً وجود غير القياس في القرآن العزيز غير[٢] مقبول[٣].

قوله: [أو من قاسط] بمعنى ذو[٤] قسط.

أي صار ذا عدالة مثل تامر ولابن، بمعنى ذا تمر وذا لبن، ولم يقل بمعنى القاسط؛ لأنّ قاسطاً قد يكون بمعنى جائر كما في قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا ٱلْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾[٥]، ولهذا جعله أوّلاً من أقسط فكأنّه بمعنى أعدل، ولعلّ الهمزة للإزالة كشكى وأشكى، وعلى هذا القياس أقوم، وكونه من أقام لا من قام، ويحتمل كونه من قويم بمعنى ثابت فيكون بمعنى أثبت، فتأمّل.

قوله: [﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا﴾] استثناء عن الأمر بالكتابة.

الأظهر أن يكون استثناء من التداين والتعامل أو الدين، فتدبّر.

قوله: والأوامر التي في هذه الآية للاستحباب عند أكثر الأئمّة إلى آخره.

فيه تأمّل، إذ الظاهر وجوب أداء الشهادة بل تحمّلها أيضاً كفاية عندهم أيضاً، وكذا الكتابة بالعدل والإملال من صاحب الحقّ والولي وكذا بعض آخر، فتدبّر.

[قوله تعالى: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهَانٌ...﴾ (٢٨٣)]

قوله: وليس هذا التعليق لاشتراط السفر [في الارتهان] إلى آخره.

هذا مأخوذ من الكشّاف[٦]، وفيه نظر؛ إذ الظاهر أنّ اشتراط السفر وعدم وجدان كاتب لمشروعية الرهن خارج مخرج الغالب، وذكر لما هو الأحوج إليه؛ إذ الظاهر

---

١. في المصدر: تكون.
٢. في المصدر: غير معقول.
٣. **زبدة البيان في أحكام القرآن** للأردبيلي، ٤٤٧.
٤. في المصدر: ذي.
٥. الجنّ: ١٥.
٦. انظر: **الكشّاف** ١ / ٤٠٤.

عدم الخلاف في مشروعيته بدونهما، ولعلّ عدم الكاتب شرط عندهما[١] وهو بعيد، على أنّ كلامه يدلّ على مدخلية السفر، فتأمّل.

قوله: والجمهور على اعتبار القبض فيه غير مالك.

وهو مذهب أكثر الإمامية، ونقل الإجماع عليه في مجمع البيان، وقال: إن لم يقبض لم ينعقد [الرهن] بالإجماع[٢]، وكأنّه يريد الأكثر، فتأمّل.

قوله: [﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ أي بعض الدائنين بعض المديونين] واستغنى بأمانته عن الارتهان.

وزاد في مجمع البيان نفي الكتابة[٣]، ولا يبعد زيادة نفي الشهادة أيضاً أي استغنى لأمانته عن أخذ الرهن والكتابة والشهود.

[قوله تعالى: ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ...﴾ (٢٨٤)]

قوله: [﴿يُحَاسِبْكُم بِهِ اللَّهُ﴾ يوم القيامة وهو حجّة على من أنكر الحساب] كالمعتزلة والروافض[٤].

[ردّ افتراء المؤلّف على الإمامية والمعتزلة]

الظاهر أنّ المراد بالروافض الشيعة بل الإمامية منهم، لانصراف الكلّي إلى الفرد الكامل، ولا يخفى أنّ نسبة إنكار الحساب إليهم فرية بلا مرية، كيف وقد قال

---

١. في هامش «ع»: أي عند المصنّف وصاحب الكشّاف «١٢».

٢. **مجمع البيان** ٢/ ٢٢٤.

٣. **مجمع البيان** ٢/ ٢٢٥.

٤. في هامش «ع»: قوله تعالى: ﴿لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَإِن تُبْدُوا مَا فِي أَنفُسِكُمْ﴾ الآية. قال الشيخ أبو الفتوح: چون آن جمله أحكام شرعى بيان كرد باز نمود كه: آن چه من فرمودم تُرا نه براى آن فرمودم كه مرا به آن حاجتى بود، بلكه براى تو و نفع و صلاح تو فرمودم، چه همه ملك آسمان و زمين مراست [**روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن** ٤/ ١٤٤].

المحقّق الطوسي طيّب الله مشهده في كتاب التجريد: إنّ سائر السمعيات من الميزان والصراط والحساب وتطائر الكتب ممكنة دلّ السمع على ثبوتها[١]، انتهى.

ويفهم من كلام شارحه الجديد أنّ نسبة إنكار الحساب إلى المعتزلة أيضاً ليس بصحيح؛ إذ نقل هناك خلاف المعتزلة في الميزان والصراط ولم يذكره في الحساب، ولعلّ من يفتري على المسلمين بمثل ذلك أولى بأن يكون منكراً للحساب، فتأمّل فإنّ الفكر فيه طويل.

قوله[٢]: [﴿وَإِنْ تُبْدُوا مَا فِيٓ اَنْفُسِكُمْ اَوْ تُخْفُوهُ﴾] يعني ما فيها من السوء والعزم عليه إلى آخره.

[معنى ﴿اِنْ تُبْدُوا مَا فِيٓ اَنْفُسِكُمْ اَوْ تُخْفُوهُ﴾ وإبطال نسخ الآية]

ويحتمل أن يكون المراد إظهار الشهادة وكتمانها أو أنّها عامّة في الأحكام المتقدّم ذكرها.

وقيل: إنّ الآية منسوخة بقوله: ﴿لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ اِلَّا وُسْعَهَا﴾، ورووا فيه خبراً ضعيفاً، وهذا لا يصحّ لأنّ تكليف ما ليس في الوسع غير جائز، فكيف ينسخ وإنّما المراد بالآية ما يتناوله الأمر والنهي من الاعتقادات والإرادات وغير ذلك ممّا هو مستور عنّا، فأمّا [ما] لا يدخل في التكليف من الوساوس والهواجس وما لا يمكن التحفظ عنه من الخواطر فخارج عنه، لدلالة العقل، ولقوله ﷺ: يجوز[٣] لهذه الأُمّة عن نسيانها وما حدّثت به أنفسها، فعلى هذا يجوز أن يكون[٤] الآية الآتية[٥] بيّنت هذه الآية وأزالت توهّم من صرف ذلك إلى غير وجهه، فظنّ أنّ الله تعالى يؤاخذ بما

---

١. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ٥٧٥.

٢. في المصدر هذه الفقرة مقدّمة على الفقرة السابقة.

٣. في المصدر: تجوز.

٤. في المصدر: أن تكون.

٥. في هامش «ع»: وهو قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا﴾.

يخطر بالبال أو يتحدّث به النفس، والأمر بخلاف ذلك[١].

[قوله تعالى: ﴿ءَامَنَ ٱلرَّسُولُ بِمَآ أُنزِلَ إِلَيۡهِ مِن رَّبِّهِۦ ...﴾ (٢٨٥)]

قوله: [وقرأ حمزة والكسائي: «وكتابه»] يعني القرآن أو الجنس.

[وجه قراءة «كتابه»]

يعني إمّا أن يراد به القرآن ويجعل الإيمان به متضمّناً للإيمان بجميع الكتب وإمّا أن يراد به جنس الكتب السماوية فإنّ اسم الجنس المضاف قد يفيد العموم كقوله تعالى: ﴿وَإِن تَعُدُّوا نِعۡمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحۡصُوهَآ﴾[٢] وقال: ﴿أُحِلَّ لَكُمۡ لَيۡلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ﴾[٣] وهذا الإحلال شائع في الصيام.

قوله: والفرق بينه وبين الجمع [أنّه شائع في وجدان الجنس والجمع في جموعه ولذلك قيل: الكتاب أكثر من الكتب] إلى آخره.

حاصله بيان أولوية قراءة الأفراد بما تقرّر في علم المعاني من أنّ استغراق المفرد أشمل من استغراق الجمع، وتفصيل الكلام في تحقيقه مذكور في المطوّل وحواشيه، ويمكن أن يقال: قراءة الجمع أولى مشاكلة ما قبله وما بعده؛ كما لا يخفى.

[قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفۡسًا إِلَّا وُسۡعَهَا لَهَا مَا كَسَبَتۡ ...﴾ (٢٨٦)]

قوله تعالى: ﴿لا يكلّف الله نفساً إلّا وسعها﴾[٤].

---

١. **مجمع البيان** ٢ / ٢٢٦.
٢. النّحل: ١٨.
٣. البقرة: ١٨٧.
٤. في هامش «ع»: وإبراهيم بن أبي عيلة خواند: ﴿**إلّا وسعها**﴾ على الفعل، أي وسعها أمره، أو على تقدير: ما وسعها [الله] فحذف كلمة «ما» «١٢ أبو الفتوح» [**روض الجنان وروح الجنان** ١٥٤٤].

[ما قاله المعتزلة والأشاعرة في ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾]

اعلم أنّ المعتزلة عوّلوا في نفي تكليف ما لا يطاق على هذه الآية ثمّ استنبطوا منها أصلين:

الأوّل أنّ العبد موجد لأفعال نفسه؛ إذ لو كانت بتخليق الله تعالى لم يكن للعبد قدرة على دفعها؛ لضعف قدرته، ولا على فعلها؛ إذ الموجود لا يوجد ثانياً، فتكليف العبد بالفعل يكون تكليف ما لا يطاق.

الثاني أنّ الاستطاعة قبل الفعل وإلّا لكان المأمور بالإيمان غير قادر عليه، فيلزم تكليف ما لا يطاق.

أمّا الأشاعرة فقالوا: تكليف من مات على الكفر كأبي لهب مع العلم بعدم إيمانه تكليف بالجمع بين النقيضين، والجواب أنّ العلم بعدم الإيمان ليس تكليفاً بعدم الإيمان حتّى يلزم التكليف بالنقيضين، والتكليف بأمر ممكن لذاته ممتنع لغيره غير التكليف بأمر مستحيل لذاته الذي هو محلّ النزاع، وتفصيل الكلام في هذه المسألة يطلب من كتب أُصول الفقه للإمامية.

قالت المعتزلة والإمامية: في الآية دليل على أنّ الخير والشرّ كلاهما مضاف إلى العبد، ولو كانا بتخليق الله تعالى لبطلت هذه الإضافة، وجرى صدور أفعاله منه مجرى لونه وطوله وشكله ممّا لا قدرة له عليه البتّة، ولانتفت فائدة التكليف، وقد سبق تحقيق هذه المسألة مراراً.

[دلالة الآية على بطلان التحابط]

واحتجّت الأشاعرة بالآية على فساد القول بالمحابطة، لأنّه تعالى بيّن أنّ لها ثواب ما كسبت وعليها عقاب ما اكتسبت، وهذا صريح في أنّ الاستحقاقين يجتمعان، وأنّه لا يلزم من طروء أحدهما زوال الآخر.

وقال الجبّائي: تقدير الآية لها ما كسبت من أبواب العمل الصالح إذا لم يبطله،

وعليها ما اكتسبت إذا لم يكفر بالتوبة، وإنّما أضمرنا هذا الشرط لأنّ الثواب منفعة دائمة، والعقاب مضرّة دائمة، والجمع بينهما محال.

أقول: الحقّ بطلان التحابط على الوجه الذي نقلناه من الإمامية، وهو أنّ فعل المنافي فيما بعد يدلّ على عدم صحّة ما أسبقه عن أصله، لا أنّه كان له وجه صحّة فأبطله فعل المنافي كما زعمه المعتزلة، وعلى هذا لا يلزم الجمع بين الاستحقاقين كما ذهب إليه الأشاعرة، فتأمّل.

قوله: [﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ أي لا تُؤاخذنا بما أدى بنا إلى نسيان أو خطأ من تفريط وقلّة مبالاة، أو بأنفسهما] إذ لا يمتنع[1] المؤاخذة بهما عقلاً إلى آخره.

[امتناع المؤاخذة عقلاً على النسيان والخطأ]

هذا تهمة على العقل، اللّهمّ إلّا أن يريد عقل من عزل العقل عن الحكم في الأفعال، والقياس الذي ذكره ظاهر الفساد، ثمّ أنّ هاهنا سؤال وهو أنّه كيف يجوز أن يتعبّدنا الله تعالى بالدعاء بذلك، ولا تكليف على الناس في حال نسيانه عند العدلية؟

ويجاب بأنّه أنّ حمل النسيان في الآية بمعنى السهو وفقد العلم ـ كما هو الظاهر ـ فوجه الدعاء إليه تعالى بترك المؤاخذة عليه يكون جارياً مجرى ما سيجيء من الانقطاع إليه، وإظهار الفقر إلى مسألته والاستعانة به، وإن كان مأموناً منه المؤاخذُ[2] بمثله، على ما سيجيء إيضاحه عن قريب.

ويمكن أن يجاب أيضاً بأنّ المراد من النسيان في الآية الترك كما قال سبحانه:

---

١. في المصدر: لا تمتنع.

٢. «هـ»: المؤاخذة.

﴿وَلَقَدْ عَهِدْنَآ إِلَىٰٓ ءَادَمَ مِن قَبْلُ فَنَسِيَ﴾[١] أي فترك، ولولا ذلك لم يكن فعله معصية وكقوله تعالى: ﴿نَسُوا ٱللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾[٢] أي تركوا طاعته فتركهم من ثوابه ورحمته، وقد يقول الرجل لصاحبه: لا تنسني من عطيّتك أي لا تتركني[٣] منها وأنشد أبو عرفة ـ قوله ـ:

ولم أك عند الجود للجود قاليا ... ولا كنت يوم الروع للطعن ناسيا

يعني تاركاً، ويشهد بصحّة ذلك أيضاً قول الله عزّ وجلّ: ﴿أَتَأْمُرُونَ ٱلنَّاسَ بِٱلْبِرِّ وَتَنسَوْنَ أَنفُسَكُمْ﴾[٤] يعني وتتركون أنفسكم[٥]، تدبّر.

قوله: [والمراد به ما كلّف به بنو إسرائيل من قتل الأنفس] وقطع موضع النجاسة.

في الكشّاف من الجلد والثياب وغير ذلك[٦]، قيل: ومن تكاليفهم قطع الذكر في الزنا، وقلع العين في نظر المرأة الأجنبية، وقطع اللسان بكذب، وإحراق الغنائم في ترك فرض الليل، وفي تفسير المعنى ولا يجوز لهم[٧] التيمّم عند عدم الماء، ولا يطهر لهم الثياب بالغسل، ولا يجوز لهم الصلاة إلّا في الملك أو المسجد، ومن أذنب منهم سرّاً ظهر على جبينه أو على باب داره، فعلت كذا وكفارته وعقوبته كذا، فما لم يباشر تلك الكفّارة لا يغيب ذلك عن جبينه، ومن طلّق امرأته لم يحلّ له غيرها حتّى تموت تلك المرأة، وكان يحرّم عليهم[٨] الطيّبات، أي كلّ من عصى الله منهم حرّم عليهم أطيب الطعام وأحبّه إليه، مجازاة ومكافاة بظلمهم.

---

١. طه: ١١٥. ٢. التّوبة: ٦٧.
٣. كذا في كنز الفوائد وفي النسخ: لا تركني.
٤. البقرة: ٤٤.
٥. انظر: **كنز الفوائد** للكراجكي، ٤٠. ٦. **الكشّاف** ١/ ٤٠٨.
٧. «م»: له. ٨. «م»: عليه.

[تحقيق في سبب تشديد التكليف على اليهود]

وقال فخر الدين الرازي في تفسيره: لقائل أن يقول: دلّت الدلائل العقلية والسمعية على أنّه تعالى أكرم الأكرمين وأرحم الراحمين، فما السبب في أن شدّد التكليف على اليهود حتّى يؤدّي[١] ذلك إلى وقوعهم في المخالفة والعناد[٢]؟

قالت المعتزلة في الجواب: من الجائز أن يكون الشيء مصلحة في حقّ إنسان مفسدة في حقّ غيره، فاليهود كانت الغلظة غالبة على طباعهم، فما كانوا مصلحين[٣] إلّا بالتكاليف الشاقّة الشديدة، وهذه الأُمّة كانت الرقّة وكرم الخلق غالباً على طباعهم، فكانت مصلحتهم في التخفيف وترك التغليظ.

أجاب الأصحاب بأنّ السؤال الذي ذكر[٤] في المقام الأوّل ينقله[٥] إلى المقام الثاني، فنقول: لماذا خصّ اليهود بغلظة الطبع وقسوة القلب ودناءة الهمّة حتّى احتاجوا إلى التشديدات العظيمة [في التكاليف]، ولم[٦] خصّ هذه الأُمّة بلطافة الطبع وكرم الخلق وعلوّ الهمّة حتّى صاروا بحيث يكفيهم التكاليف السهلة في حصول مصالحهم، ومن تأمّل وأنصف علم أنّ هذه التعليلات عليلة، وهو سبحانه يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ﴿**لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ**﴾[٧]-[٨] انتهى كلام الرازي.

وأقول: يمكن الجواب عن السؤال المنقول بما هو المشهور عن الحكماء من أنّ القابلية والاستعداد مسندة[٩] إلى معدّات مترتّبة غير متناهية غير مجتمعة، يكون الواجب عزّ شأنه مع كلّ من السوابق علّة موجبة للاحقة، ولا ينتهي شيء منها إليه

---

١. في المصدر: أدّى.
٢. في المصدر: المخالفات والتمرّد.
٣. في المصدر: ينصلحون.
٤. في المصدر: ذكرناه.
٥. في المصدر: ننقله.
٦. في المصدر: ولماذا.
٧. الأنبياء: ٢٣.
٨. **تفسير الرازي** ١٥٧/٧.
٩. «ش»: مستندة.

تعالى من دون مداخلة السوابق.

نعم ربّما يقال: إنّ برهان التطبيق ونحوه يدلّ على بطلان ذلك، وتحقيق الكلام فيه موكول إلى محلّ آخر، والأصوب أن يجاب عنه بما يراه المتألّهون من أنّ الاستعدادات مستندة إلى ذات القوابل؛ كما حقّقه الشيخ العربي ﷺ في كتبه، ولمّا قال المعلم الثاني في التعليقات حيث قال: الأوّل تامّ القدرة والحكمة والعلم، كامل في جميع أفعاله لا يدخله في أفعاله خلل ألبتّة، ولا تلحقه آفة ولا قصور، والآفات والعاهات الطبيعية إنّما هي تابعة للضرورات ولعجز المادّة عن قبولِ النظام التامّ.

وقد أوضحه العلّامة الدواني بأنّ الأحوال التي عليها واحد واحد من أفراد الممكنات على تعاقبها وتواليها من مقتضيات نشأة ذلك الفرد بحيث لا يمكن أن يكون أكمل ممّا هو عليه، أو أنقص في كلّ حال من أحواله، وإن لم يظهر علينا وجه لزومه؛ كما أنّ الأربعة لا يكون إلّا زوجاً، كذلك لا يمكن أن يكون كلّ شخص في الحال التي هو فيها على صفة أكمل منها أو أنقص، والواجب تعالى يظهر بالنور الوجودي ما هو مستكن في قابليته فالكلّ من الله تعالى بحسب الوجود والظهور كما يفصح عنه قوله: ﴿قُلْ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ ٱللهِ﴾[1] لكن النقائص والشرور ليست إلّا من قصور القوابل وضيق حوصلة قابليتها؛ كما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿مَآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللهِ وَمَآ أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ﴾[2] والسرّ في ذلك أنّ الخير هو الوجود والشرّ هو العدم، والوجود مستفاد مستفاض منه والعدم إنّما هو من مقتضى الفطرة الإمكانية فكلّ خير فهو من فيض فضله وكلّ شرّ ونقص فهو من طبيعة الممكن هذا مجمل إن أخذت الفطانة بيدك شهدتك إلى التفصيل والله يهدي إلى سواء السبيل، انتهى.

ثمّ أقول: إن السؤال المذكور إنّما يمكن نقله إلى المقام الثاني لو قلنا: إنّ الأخلاق

---

١. النّساء: ٧٨. ٢. النّساء: ٧٩.

غير مكتسبة، وأمّا إذا قلنا: بكونها مكتسبة كما ذهب إليه الجمهور وإنّ غلظة طبع اليهود ودناءة همّتهم كذلك، كما يشير إليه قوله ﷺ «كلّ مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه»[١]، فلا يتّجه النقل ولا يتوجّه شيء على القائلين بحكم العقل.

وأمّا ما أشار إليه آخراً من التشبث في الجواب عن أصل السؤال بقوله تعالى: ﴿يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ﴾[٢] و﴿يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ﴾[٣] وبقوله: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾[٤] فقد مرّ تحقيق معناهما وإنّهما لا يفيدان في دفع السؤال والله أعلم بحقائق الأحوال.

قوله: [﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ من البلاء والعقوبة أو من التكاليف التي لا تفي بها طاقة البشرية] وهو يدلّ على جواز التكليف بما لا يطاق.

الجواب عنه أنّ المراد من الموصول في قوله تعالى: ﴿مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾ العذاب أي لا تحملنا عذابك الذي لا نطيق احتماله، سلّمنا أنّهم سألوا الله تعالى أن لا يكلّفهم ما لا قدرة لهم عليه؛ لكن ذلك لا يدلّ على جواز أن يفعل خلاف ذلك، كما أنّ قوله: ﴿رَبِّ ٱحْكُمْ بِٱلْحَقِّ﴾[٥] لا يدلّ على جواز أن يحكم بباطل، وكذا قول إبراهيم عليه السلام: ﴿وَلَا تُخْزِنِى يَوْمَ يُبْعَثُونَ﴾[٦] لا يدلّ على أنّ خزي الأنبياء جائز، وقد مرّ ما يوضح ذلك في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱهْدِنَا ٱلصِّرَاطَ ٱلْمُسْتَقِيمَ﴾ فتذكّر.

قيل: لم خصّ الله تعالى التكليف بالحمل والتكليف الذي لا قدرة عليه بالتحميل؟

وأُجيب بأنّ الحاصل فيما لا يطاق هو التحميل دون الحمل.

قيل: لمّا طلب أن لا يكلّفه بالفعل الشاقّ كان من لوازمه أن لا يكلّف بما لا يطاق

---

١. **أمالي المرتضى** ٤/٢؛ **تصحيح اعتقادات الإماميّة** للمفيد، ٦١؛ **مسند أحمد** ٢/٢٧٥؛ **صحيح البخاري** ٢/١٠٤.
٢. آل عمران: ٤٠؛ الحجّ: ١٨.
٣. المائدة: ١.
٤. الأنبياء: ٢٣.
٥. الأنبياء: ١١٢.
٦. الشّعراء: ٨٧.

فكان المناسب طرح هذا الدعاء ولا أقلّ من عكس الترتيب.

والجواب على تفسير المعتزلة ظاهر أي ولا تحملنا عذابك فإنّهم طلبوا الإعفاء عن التكليفات الشاقّة التي كلّفها من قبلهم ثمّ عمّا نزل عليهم من العقوبات على تفريطهم في المحافظة عليها[١].

وأمّا على تفسير الأشاعرة فهو أنّهم سألوا أن لا يكلّفهم تكليفاً شاقّاً مقيّداً وهو التكليف بما كلّف من قبلهم، ثمّ سألوا أن لا يكلّفهم التكليف الشاقّ الذي لا قدرة لهم عليه مطلقاً سواء كلّف بذلك مَن قبلهم أم لا، وفيه من التكلّف ما لا يخفى هذا.

وأمّا الفائدة في حكاية هذه الأدعية بصيغة الجمع في ﴿لَا تُؤَاخِذْنَآ﴾ و﴿وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ﴾ فذلك أنّه إذا اجتمعت النفوس والهمم على شيء كان حصوله أرجى.

ولنختم الكلام في تفسير هذه السورة بلفظ الرجاء راجياً من الله أن يحقّق رجاءنا، ويوفّقنا للنظر في تفسير سائر السور، ولا يؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا، ويعف عنّا ذنوبنا، ويغفر لنا ويرحمنا وينصرنا على القوم الكافرين.

---

١. انظر: **الكشّاف** ١ /٤٠٨.

فهرس المحتويات

سورة البقرة